

LA RELIGIÓN DE LOS PUEBLOS NAHUAS

edición de
Silvia Limón Olvera

EIR 07 ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE RELIGIONES
EDITORIAL TROTTA

EIR 07

ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE RELIGIONES

EDITORIAL TROTTA

La Enciclopedia Iberoamericana de Religiones (EIR) se propone ofrecer la investigación más solvente y actual sobre religión y religiones en Iberoamérica, en todas sus formas y expresiones, antiguas y recientes, desde perspectivas específicamente iberoamericanas y con un propósito plural e interdisciplinar.

La EIR presta especial atención al estudio histórico, antropológico y social de las religiones precristianas y de los fenómenos de aculturación, sincretismos, religión popular, cultos afroamericanos, ritos de paso, símbolos y procesos de simbolización, mitos, permanencias y mutaciones religiosas, entre otros muchos fenómenos correlacionados.

Sus objetivos son los generales de una política de Investigación y Desarrollo y los específicos de una política cultural guiada por el propósito de proteger, investigar y difundir el patrimonio y la cultura de los pueblos iberoamericanos.

La EIR se propone crear una comunidad científica iberoamericana a través de la publicación de una obra de referencia destinada a especialistas en las diferentes disciplinas y a un público de universitarios y de lectores cultivados. La lengua que nos es común, albergando experiencias muy distintas, brinda una oportunidad excepcional para la construcción de una comunidad iberoamericana que puede presentarse públicamente con voz propia. Nuevas generaciones de estudiosos iberoamericanos, como también de habla hispana en Norteamérica y Europa, han enriquecido en medida muy considerable el caudal de conocimientos sobre la religión y las religiones en Iberoamérica y modificado también los modelos de análisis sobre las mismas.

La EIR verá la luz con una periodicidad de dos o tres volúmenes al año hasta componer una biblioteca de cuarenta volúmenes monográficos.



LA RELIGIÓN DE LOS PUEBLOS NAHUAS

Edición de Silvia Limón Olvera

EIR 07 ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE RELIGIONES
EDITORIAL TROTTA

Silvia Limón Olvera
Alfredo López Austin
Miguel Pastrana Flores
Gabriel Espinosa Pineda
Yólotl González Torres
Juan José Batalla
José Luis de Rojas
Raquel María Díaz Gómez
Andrés Medina Hernández
Lourdes Báez Cubero

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-265-2

CONTENIDO

PRESENTACIÓN

Silvia Limón Olvera

A la memoria de Manuel M. Marzal, ilustre antropólogo, amigo excepcional y miembro del Comité Académico de la Enciclopedia Iberoamericana de Religiones.

Aztecas, mexicas y nahuas

Los mexicas o aztecas, que forman parte de los grupos de habla náhuatl, fueron de gran importancia en el mosaico pluriétnico mesoamericano. Los pueblos nahuas tienen una amplia distribución en diversas zonas de Mesoamérica como resultado de su proceso histórico. Su presencia en algunas regiones (como, por ejemplo, en los actuales estados de México, Tlaxcala, Puebla, Morelos, la costa de Oaxaca, la sierra de Guerrero y Michoacán, así como los nahuas llamados pipiles que habitan en El Salvador en Centroamérica) se remonta al periodo prehispánico y en algunos casos, según referencias en los documentos, a la época de la caída de Tula hacia el siglo XII. Igualmente, hay que considerar que los mexicas promovieron el traslado de pequeñas colonias de nahuas a algunas zonas alejadas, como la península de Yucatán, o donde había peligro de rebeliones, como fue el caso de Oaxaca. Ya en el periodo colonial su distribución se amplió propiciada por los españoles; así, por ejemplo, los nuevos colonizadores llevaron población del centro de México al territorio que hoy corresponde al Estado de Coahuila. En la actualidad todavía existe una población significativa que habla náhuatl en diversas regiones del país, aunque hay una tendencia a abandonar dicha lengua en favor del uso del castellano. Asimis-

mo, es pertinente señalar que hoy en día el náhuatl no es uniforme en todo México, sino que existen diversas variantes regionales.

Los mexicas: una historia mítica

De acuerdo con la tradición conservada en los antiguos documentos, los nahuas, entre ellos los mexicas, se presentan a sí mismos, y con orgullo, como chichimecas: grupos originarios del norte de Mesoamérica, cazadores recolectores que vestían con pieles y empleaban el arco y la flecha[1]. Sin embargo, como señaló Martínez Marín (1971), los mexicas practicaban la agricultura desde la migración, según se menciona en su historia, y, de acuerdo con López Austin y López Luján (1999: 191), eran partícipes de la tradición mesoamericana. Diversas crónicas refieren que los grupos chichimecas arribaron a Mesoamérica en diferentes oleadas migratorias. La primera de ellas, documentada con fuertes tintes míticos, se refiere a Mixcóatl y sus seguidores, quienes se establecieron en el Altiplano Central de México. Mixcóatl, también mencionado como Totepeuh, fundó Tula y procreó con Chimalma a Ce Ácatl Topíltzin Quetzalcóatl, destacado gobernante de esa ciudad (*Leyenda de los Soles*, 1975: 122). Después de la caída de Tula, o como partícipes de su descomposición, llegaron al Altiplano Central los llamados chichimecas de Xólotl, caudillo que se estableció en Tenayuca e inició el señorío de Acolhuacan. Luego, su hijo Nopaltzin fundó Tetzcoco y, posteriormente, Quinatzin trasladó formalmente la capital a este último lugar (Alva Ixtlilxóchitl, 1975: I, 295, 305, 308). Entre otros grupos que llegaron durante el apogeo de este «reino» estuvieron los tepanecas, quienes se establecieron en Azcapotzalco y con el tiempo llegaron a ser el pueblo hegemónico en la Cuenca de México, situación que ostentaban cuando los mexicas arribaron al Valle de México. Al llegar a Mesoamérica, todos estos grupos se introdujeron en la dinámica histórica de la región, asimilaron diversos elementos propios de las poblaciones más antiguas, pero también aportaron nuevos rasgos como, por ejemplo, una mayor militarización de la sociedad y, en el aspecto religioso, el carácter guerrero de diversas deidades.

1. El término «chichimeca» se ha aplicado genéricamente a los diversos grupos que habitaron al norte de Mesoamérica y se ha utiliza en contraposición con «mesoamericano»; sin embargo, en las fuentes no tiene una connotación de inferioridad o menosprecio.

Entre los pueblos de habla náhuatl los más conocidos son los llamados mexicas, grupo que extendió su particular forma de dominio[2] a diferentes partes de Mesoamérica en la época de la llegada de los españoles. Sobre este grupo los documentos coloniales proporcionan importante información histórica, desde sus orígenes hasta la caída de Mexico-Tenochtitlan ante los conquistadores españoles en 1521. Cabe señalar que la primera parte de la historia mexica, que se refiere a su estancia en Aztlan[3], su largo peregrinaje en busca del lugar prometido por su dios Huitzolopochtli y la fundación de su ciudad, presenta fuertes tintes míticos, ya que su deidad tutelar se les manifestaba constantemente para transmitirles sus designios, por lo que hubo una comunicación constante con él. Sobre la segunda etapa, que abarca el gobierno de Acamapichtli, Huitzilíhuitl y Chimalpopoca, puede decirse que fue un periodo de penurias y limitaciones en el que los mexicas estuvieron sujetos y fueron tributarios de Azcapotzalco. La tercera etapa, que arranca a partir de la guerra y triunfo sobre los tepanecas en 1430, se caracterizó por las guerras de conquista y un constante expansionismo que redundó en el fortalecimiento de su poder. Con ello fue constante la llegada a la capital tenochca de grandes cantidades de riqueza a través de los tributos que eran enviados por los pueblos conquistados. Especialmente en este último periodo, las fuentes consignan una historia política en la que se destaca a los gobernantes y las conquistas emprendidas por cada uno de ellos: Itzcóatl, Moctezuma Ilhuicamina, Axayácatl, Tízoc, Ahuítzotl y Moctezuma Xocoyotzin.

El pueblo mexica es más conocido con el nombre de aztecas. Sin embargo, este apelativo no es del todo exacto, ya que, de acuerdo con algunas crónicas, dicho gentilicio se remonta a sus orígenes pues lo ostentaban cuando vivían en Aztlan, en donde lo adoptaron de sus dominadores, es decir, del pueblo al que estaban sujetos y que dominaba en aquella ciudad. Por orden de su deidad tutelar, Huitzilopochtli, el grupo abandonó el lugar primigenio para iniciar una larga migración en busca de un territorio donde se conver-

2. El dominio de los mexicas se caracterizó por la imposición de tributos a los pueblos conquistados, lo cual no implicó, salvo en algunos casos, el control político directo.

3. Aztlan es mencionado en las fuentes como una isla en medio de un lago, semejante a Mexico-Tenochtitlan, por lo que puede ser una creación retrospectiva de este último lugar. Asimismo, Aztlan no ha podido ser localizado de manera definitiva, ya que los documentos lo ubican vagamente en diversos lugares hacia el norte, mientras que la arqueología ha propuesto diferentes lugares. *Vid.* Limón, 1990: 96-108.

tirían, según promesa de su dios patrono, en un pueblo poderoso. Al poco tiempo llegaron a Chicomóztoc, «el lugar de las siete cuevas», sitio mítico que simbolizaba el vientre de la diosa madre de la tierra y se encontraba en el interior del cerro de Huey Culhuacan[4]. Los dirigentes del grupo se introdujeron en las cuevas y salieron renovados, pues ello representó su renacimiento como un pueblo nuevo. De Chicomóztoc salieron también otros grupos, por lo general se mencionan siete, pero sus componentes varían según el documento que se trate, ya que los pueblos nahuas, incluso los antagónicos como los tlaxcaltecas y los mexicas, se consideran partícipes de esta tradición (Limón, 1990: 108-111).

Tiempo después de que los aztecas salieran de las «siete cuevas», su dios Huitzilopochtli les ordenó que cambiaran su nombre por el de mexicas, «el pueblo de Mexi», uno de los nombres de Huitzilopochtli. En relación con esto, la *Crónica mexicáyotl* (1975: 22-23) dice lo siguiente:

> Cuando los aztecas vinieron de Aztlan no se llamaban todavía mexicanos, sino que aún se llamaban todos aztecas, y hasta después de esto que relatamos [el sacrificio de unos individuos que estaban al pie de una biznaga] fue cuando tomaron el nombre, y se denominan mexicanos. [...] quien les dio el nombre fue Huitzilopochtli (*Crónica mexicáyotl*, 1975: 22).

Existen dos variantes que explican la llegada tardía de los mexicas al Valle de México. Una de ellas refiere que de Chicomóztoc salieron primero seis pueblos y tiempo después los mexicas. La otra versión menciona que de las «siete cuevas» emergieron todos los pueblos juntos, pero Huitzilopochtli ordenó a sus seguidores que abandonaran a los otros pueblos y continuaran solos el peregrinaje. Durante la larga migración, el dios tutelar disponía el lugar y el tiempo que debían quedarse, el cual podía variar desde unos momentos hasta algunos años. Pasaron por diversos lugares, pero entre los principales está Coatépec, cerro donde Coatlicue dio a luz a Huitzilopochtli y éste se enfrentó y venció a sus hermanos los Centzonhuiznahua o surianos, encabezados por Coyolxauhqui. Igualmente, las crónicas mexicas refieren que éstos pasaron por Pátzcuaro, donde dejaron a un contingente que decidió cambiar de

4. Algunas fuentes mencionan como un solo lugar a Aztlan Chicomóztoc, mientras que otras establecen que se trataba de dos lugares diferentes (Torquemada, 1975: I, 114; *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 1973: 42; Chimalpain, 1997: 3; Durán, 1967: II, 18).

lengua[5]. Posteriormente, abandonaron también a Malinalxóchitl, hermana de Huitzilopochtli, quien fundó Malinalco. Cuando los mexicas arribaron a la Cuenca de México, constituían un pueblo insignificante, pero su belicosidad provocó recelo en los grupos previamente establecidos. Se asentaron primero en Chapultépec, de donde fueron expulsados violentamente. Luego ocuparon territorios de Culhuacan, en donde se casaron con mujeres culhuas, de quienes sus descendientes obtuvieron la sangre tolteca necesaria para ser gobernantes. Fueron relegados a terrenos inhóspitos y, finalmente, los culhuas les declararon la guerra debido a que sacrificaron a la hija de su gobernante Achitómetl[6]. Ante esta situación, los mexicas se refugiaron en una isla del lago de Tetzcoco en donde les fue revelada, por su dios Huitzilopochtli, la señal de la tierra prometida: el águila posada sobre un nopal que emergía de una piedra, corazón petrificado de Cópil, quien había sido previamente inmolado por Huitzilopochtli[7].

Dicho portento no fue el único que marcó al sitio como el destinado a los mexicas por su dios tutelar, sino que también se mostraron otros signos maravillosos como fueron el color blanco de algunas plantas y animales que allí se encontraban, así como la existencia de dos pares de manantiales de colores opuestos y complementarios (*Crónica mexicáyotl*, 1975: 60), que pueden hacer referencia al *atl tlachinolli*, conjunción de los principios masculino (fuego) y femenino (agua). Este símbolo, además, entre los mexicas significaba la guerra, actividad propia de Huitzilopochtli y a la que su pueblo protegido quedaba comprometido llevar a cabo para obtener cautivos y, con ellos, alimentar a las deidades[8]. Otro prodigio que confirmó que ese lugar era la tierra prometida fue el hecho de que Axollohua, uno de los sacerdotes mexicas, se introdujo en un manantial que se encontraba en la isla, en donde Tláloc le comunicó que daba la bienvenida a Huitzilopochtli, su hijo:

> En esas aguas azules metieron a Axollohua. Esto refirió Cuauhcohuatl. Al día siguiente ya apareció Axollohua entre sus compañeros

5. Este grupo serían los purépechas, a quienes los mexicas nunca pudieron conquistar.

6. Los mexicas le pidieron a Achitómetl les diera a su hija para convertirla en diosa, pero ello implicaba que fuera sacrificada.

7. Cópil era hijo de Malinalxóchitl, hermana de Huitzilopochtli.

8. Las divinidades eran concebidas como entidades carentes, que tenían que ser fortalecidas con la sustancia vital que se encontraba en la sangre y en los corazones humanos, para poder mantener el mundo y asegurar su continuidad.

> y les dijo: Fui a ver a Tláloc, me llamó y me dijo: ya llegó mi hijo Huitzilopochtli, ésta es su casa, que es el único a quien debe quererse y permanecerá conmigo en este mundo (*Códice Aubin*, 1979: 50).

Es importante tener en cuenta este relato, ya que el hecho de que Tláloc, uno de los dioses más importantes y antiguos de la región, le diera reconocimiento al dios tutelar de los mexicas, pueblo de reciente arribo al Valle de México, significaba una forma de autolegitimación política a través de la religión. En cuanto los mexicas quedaron establecidos en la isla, y al igual que en cada lugar donde se detenían, hicieron un altar a su dios tutelar en el sitio sagrado donde éste se había manifestado, y donde tiempo después fue construido el Templo Mayor, edificio que conformó el corazón de la ciudad de Mexico-Tenochtitlan. Sin embargo, una parte del grupo se escindió y fundó la ciudad gemela de Mexico-Tlatelolco como corolario de las pugnas que habían tenido durante la migración y que se expresaron, metafóricamente, a través del conflicto por la obtención de los bultos sagrados que les había dado la deidad, uno con una preciada piedra verde y el otro con dos palos para hacer fuego (Torquemada, 1975: I, 115-116). La separación de los dos grupos se acentuó, también, porque el primer gobernante de Tlatelolco y fundador de su dinastía gobernante provino de Azcapotzalco, mientras que el de Tenochtitlan, llamado Acamapichtli, pertenecía a la dinastía culhua. Tiempo después, durante el gobierno de Axayácatl, Tenochtitlan conquistó Tlatelolco y le impuso un gobernante tenochca (*Códice Aubin*, 1980: 73)[9]. Como la isla se encontraba dentro del territorio de Azcapotzalco, los mexica-tenochca quedaron sujetos a ese señorío y obligados a pagarle tributo hasta que, debido a diversos conflictos, los mexicas, dirigidos por Itzcóatl y Tlacaélel, se enfrentaron a los tepanecas y salieron victoriosos de la contienda. Con este triunfo, los mexicas cambiaron su situación de sojuzgados a la de pueblo dominante[10]. Así, a

9. Las rencillas entre tenochcas y tlatelolcas también se aprecian en el documento conocido como *Anales de Tlatelolco*, en donde éstos acusan a los primeros de su cobardía durante la guerra de la conquista española.

10. En esta conflagración se unieron Mexico-Tenochtitlan, Tetzcoco y Tlacopan para conformar la Triple Alianza, organización tripartita que funcionó en términos políticos y para la guerra, ya que cuando los tres señoríos participaban conjuntamente en alguna campaña bélica, el reparto de los bienes se hacía de la siguiente forma: dos partes para Mexico-Tenochtitlan, dos para Tetzcoco y una para Tlacopan. Sin embargo, con el correr de los años, el poder político fue centralizado por Mexico-Tenochtitlan en detrimento de los otros dos.

partir de ese momento, parteaguas de su historia, los mexicas iniciaron su política expansionista a través de las guerras de conquista.

Mexico-Tenochtitlan y su recinto sagrado

La ciudad de Mexico-Tecnochtitlan tenía como núcleo central el recinto ceremonial que albergaba diversas construcciones, entre las que se contaba un gran número de templos dedicados a los diferentes dioses. Los documentos mencionan, también, que dentro de ese perímetro se encontraban los *calmécac*[11], instituciones educativas destinadas a los jóvenes, especialmente de la nobleza, pequeños altares o adoratorios piramidales, el *tzompantli* o altar conformado con los cráneos de los sacrificados, plazas para el culto, canchas para el juego de pelota, etc.[12]. Por ello, ese espacio representaba el centro o quinta dirección, sitio donde se localizaba el *axis mundi* que comunicaba los tres sectores del cosmos: el Cielo, la Tierra y el Inframundo y, por tanto, se podía acceder al contacto con los dioses. El sitio privilegiado estaba ocupado por el Templo Mayor, edificio piramidal coronado por dos templos dedicados a los dioses principales: Huitzilopochtli y Tláloc. Alrededor de este recinto ceremonial se encontraba la ciudad, que estaba dividida en cuatro partes llamadas *nauhcampan*, distribución que reproducía el plano del mundo. En estas cuatro divisiones se localizaban los *calpulli*[13] o barrios en donde habitaban los diferentes «gremios» de artesanos,

11. Sobre las características de los *calmécac*, *vid. infra*, «El imperio de Huitzilopochtli. Religión y política en el Estado mexica», pp. 147-174.

12. Sahagún, en su «Apéndiz del segundo libro», menciona 78 edificios en el interior del recinto (2000: I, 271-281).

13. En términos generales, un *calpulli* era una unidad social, territorial, económica y administrativa que coincidía con una zona residencial o barrio que podía incluir campos de cultivo. Los miembros de un *calpulli* eran de un mismo origen étnico, se consideraban unidos por lazos de parentesco y creían descender de un antecesor común. Cada *calpulli* tenía sus propios dioses patronos, templos y ceremonias particulares, aunque debían participar en las fiestas religiosas organizadas por el Estado. Funcionaba como una unidad administrativa porque cada uno era responsable del pago de tributos, de la organización de sus miembros para la prestación de servicios comunales y de la formación de escuadrones para intervenir en las batallas. Los *calpulli* contaban con una dotación de tierras que pertenecían a la comunidad. Había tierras para el uso común que eran trabajadas por sus integrantes para el pago del tributo y las familias podían acceder al usufructo de parcelas para su sostenimiento. Había también *calpulli* de artesanos especializados y de comerciantes que daban tributo por los productos que elaboraban o comerciaban o prestaban servicios especiales al Estado.

comerciantes y los campesinos con sus tierras de cultivo. La ciudad se comunicaba con la tierra firme a través de tres calzadas que atravesaban el lago de Tetzcoco: la del sur, que iba a Iztapalapa y presentaba una bifurcación hacia Coyoacan, la del norte se dirigía hacia el Tepeyac y la del poniente a Tacuba (antiguo Tlacopan). En algunas partes estas calzadas estaban cortadas por canales profundos que resguardaban la ciudad, tramos que eran salvados por puentes hechos con grandes vigas de madera. Para comunicar las diversas partes de la ciudad había calles de tierra y canales. El abastecimiento de agua dulce estaba solucionado por dos acueductos: uno proveniente de Chapultépec y otro de Coyoacan.

Los trabajos arqueológicos realizados en la ciudad de México, en diferentes épocas, han sacado a la luz diversos restos arquitectónicos, escultóricos y pictóricos que han sido de gran importancia para el conocimiento de los mexicas y, específicamente, de su religión. Entre los hallazgos destacan dos grandes monolitos: la escultura de Coatlicue y la Piedra del Sol, comúnmente conocida como «Calendario Azteca», que fueron encontrados en el centro de la ciudad de México en 1790. A principios del siglo XX Leopoldo Batres descubrió parte de la escalera de la etapa VI del Templo Mayor, mientras que Manuel Gamio, poco después, localizó la esquina suroeste, junto con una cabeza de serpiente, y concluyó que eran parte de los vestigios de ese gran templo. Igualmente, entre otras obras rescatadas en ese entonces se encuentran unas grandes esculturas que representan cabezas de ofidio que han sido identificadas como *xiuhcóatl*, o «serpiente de fuego», por el tocado o cresta con volutas que simbolizan las estrellas. En 1978, por una circunstancia fortuita (introducción de cableado de luz en el subsuelo), se encontró un gran monolito circular trabajado en relieve que al poco tiempo fue identificado como la imagen de la diosa Coyolxauhqui, hermana de Huitzilopochtli, que se enfrentó a éste y fue despeñada del cerro de Coatépec. Así, en dicho año se iniciaron los trabajos arqueológicos del Proyecto Templo Mayor dirigido por Eduardo Matos Moctezuma. Como resultado de la labor emprendida, se logró sacar a la luz los restos correspondientes al Templo Mayor con las diversas estructuras que lo conformaron, ya que el edificio fue agrandado en diversas épocas, dando por resultado siete etapas constructivas o superposiciones completas y cuatro parciales al frente. Sin embargo, hay que señalar que la séptima etapa constructiva no se conserva, debido a que fue destruida por completo durante la conquista española, por lo que sólo se la conoce a través de las descripciones de los cronistas del siglo XVI.

En estas excavaciones se encontraron, además, otros edificios y una gran cantidad de ofrendas que fueron enterradas durante la época prehispánica para venerar a los dioses. Algunas ofrendas estaban colocadas en cistas y otras en cajas de piedra hermosamente labradas y pintadas. Entre los objetos descubiertos, que superan los 8.000, están diversas esculturas en piedra que han sido identificadas como las imágenes de diferentes dioses, entre ellos Xiuhtecuhtli, dios del fuego, Tláloc, deidad de la lluvia, del cual hay múltiples objetos y representaciones, Mictlantecuhtli, dios de la muerte, y Mayáhuel, diosa del maguey[14]. También se extrajeron cascabeles y narigueras de oro, cuentas de piedras verdes, máscaras de piedra que provienen de tiempos anteriores como las teotihuacanas y una que destaca por sus rasgos olmecas, así como máscaras estilo Mezcala originarias del Estado de Guerrero. Igualmente, había objetos elaborados en cerámica como vasijas y las impresionantes esculturas que representan a dos guerreros águila y dos personajes descarnados de tamaño natural que fueron localizados en el recinto conocido como Casa de las Águilas. Cabe mencionar que la mayoría de los objetos depositados como ofrendas provenían de diferentes regiones de Mesoamérica y muchos de ellos pudieron haber llegado al recinto como parte de los tributos que los pueblos sojuzgados enviaban a la capital tenochca. Asimismo, se encontraron restos óseos de seres humanos, especialmente niños, y de diferentes especies de animales como cocodrilos, jaguares, águilas y codornices, además de una gran cantidad de conchas y caracoles provenientes del océano Pacífico y del Golfo de México, así como el llamado coral cerebro.

Los trabajos arqueológicos realizados en el sitio han aportado nueva información y han permitido confrontar los datos que proporcionan los documentos del siglo XVI, principalmente aquellos relacionados con la arquitectura. Así, se ha corroborado la orientación del Templo Mayor hacia el oriente, lo cual denota la importancia de la dirección de la salida del Sol. De los restos arquitectónicos excavados, la segunda etapa constructiva que corresponde a 1390 constituye una de las más significativas, ya que conserva los templos gemelos casi en su totalidad, con excepción del techo. Así, se puede observar que el basamento sostiene dos templos contiguos: el del lado sur dedicado a Huitzilopochtli, con un *téchcatl* o piedra de sacrificios al frente; mientras que el del lado norte, que

14. Sobre la escultura que representa a esta diosa *vid.* el estudio iconográfico realizado por López Austin, 1979.

corresponde a Tláloc, conserva pintura mural y una escultura de *chac mool*[15] policromada. Asimismo, resulta significativo el sitio donde se encontró la escultura del cuerpo desmembrado de Coyolxauhqui, ya que estaba colocada en el lado sur, sobre la plataforma del basamento piramidal y a los pies del santuario de Huitzilopochtli. Por tanto, esto constituye una representación iconográfica del mito del nacimiento de Huitzilopochtli y la victoria de éste sobre su hermana, a la que degolló y arrojó desde la cima del cerro Coatépec (Sahagún, 2000: I, 300-302, lib. III, cap. I). Townsend (1982), Matos Moctezuma (1986) y Broda (1987) han identificado la parte norte del basamento con el Tonacatépetl, «montaña mítica de los alimentos». Sin embargo, López Austin y López Luján (2004), basándose en las fuentes y en los elementos iconográficos del monumento, consideran que se trata de una sola montaña sagrada que simboliza el eje cósmico y, por tanto, une los dos principios opuestos complementarios. Por otra parte, los muros del Templo Mayor presentan cabezas de serpiente que emergen de las paredes, lo cual indica que el basamento es imagen del Coatépec, «montaña de serpientes» (*ibid*.: 446).

Por otro lado, en los alrededores del templo se encontraron diversos braseros de gran tamaño. Los que fueron localizados del lado del templo de Tláloc presentan una forma esférica con representaciones del rostro de este dios, algunos con lágrimas en los ojos, elemento que hace referencia a la lluvia. Los braseros que corresponden al lado de Huitzilopochtli están formados por dos conos unidos por sus bases menores y presentan una tira anudada al frente con un moño, lo cual rememora el atado o bulto sagrado que contenía los restos y reliquias de este dios, y que fue traído por los caudillos durante la migración según muestra, por ejemplo, el *Códice Boturini* o *Tira de la Peregrinación*.

Entre otros edificios relevantes que han sido excavados están, por ejemplo, el llamado *tzompantli* o altar de cráneos: pequeña pirámide con una escalera de acceso en uno de sus lados, mientras que los otros tres ostentan calaveras labradas en piedra; el Templo Rojo, que presenta elementos, como pintura mural y aros, que recuerdan a algunas estructuras teotihuacanas; la Casa de las Águilas,

15. Esta escultura se distingue por representar a un hombre semirrecostado sobre la espalda, con las piernas dobladas en ángulo agudo, la cabeza vuelta hacia un lado y las manos sobre el vientre sosteniendo una vasija para ofrendas. Este tipo de escultura, que aparece desde la época tolteca, tuvo una amplia distribución, pues llegó hasta Centroamérica.

que en su etapa II presenta recintos en los que destacan las banquetas adosadas a las paredes con relieves policromados, semejantes a los de Tula. Las imágenes muestran una procesión de guerreros hacia un altar con un *zacatapayolli*[16], que tiene encajadas espinas ensangrentadas de autosacrificio. Por tanto, al reproducir algunos elementos de Teotihuacan y Tula, los mexicas pretendieron legitimarse como sus herederos (*vid.* Matos Moctezuma, 1984a y 1995; López Luján, 1989; Barba *et al.*, 1998). Como parte de los trabajos arqueológicos más recientes, se han localizado debajo de la Catedral Metropolitana un juego de pelota, así como los templos de Ehécatl y del Sol (Matos Moctezuma, Hinojosa y Barrera Rivera, 1998).

Religión y arte

Las antiguas concepciones religiosas de los mexicas también estuvieron expresadas en lo que se cataloga actualmente como obras artísticas. De ellas se conservan un gran número de variados ejemplos que representan una rica veta de información y cuya interpretación ha proporcionado nuevos datos que han aclarado diferentes aspectos relacionados con el sistema religioso. Así, el estudio del arte, especialmente a través del análisis iconográfico, ha proporcionado importantes aportaciones para la comprensión de la temática religiosa de los mexicas. El abundante corpus de representaciones estéticas está plasmado en la arquitectura, la escultura y la pintura. Esta última puede encontrarse en murales, como los del recinto de Tláloc en el Templo Mayor y en Tlatelolco, sobre relieves realizados en piedra como en las ya mencionadas banquetas de la Casa de las Águilas y sobre cerámica en diversas vasijas y en los códices.

El arte mexica estuvo muy ligado a la religión, ya que a través de él se expresaron concepciones, narraciones míticas, costumbres rituales y la materialización de diversas deidades. Dicho arte presenta cánones definidos, por lo que se trata de un lenguaje plástico o formal bien establecido. Cabe señalar que, a pesar de la originalidad del arte mexica, que presenta un estilo propio, se ha observado que éste asimiló e incorporó tradiciones artísticas de otros grupos, como los que habitaron en las zonas de la Mixteca y Puebla-Tlaxcala, con lo que lograron expresar una síntesis artística religiosa. El arte mexica se caracterizó por su alto valor simbólico, que es el resultado de la combinación de diferentes elementos antropomorfos,

16. Bola de heno.

de animales, plantas y signos convencionales. De ello se derivan representaciones de gran complejidad que encierran un significado profundo que remite a conceptos religiosos.

Las diferentes manifestaciones del arte mexica: arquitectura, escultura, pintura y cerámica, se caracterizan por su gran valor, riqueza y complejidad de sus formas y el simbolismo que encierran. Sin embargo, no es posible exponer en este espacio las particularidades de cada una de ellas, aunque ya se han hecho algunas menciones a la arquitectura en el apartado anterior. Por tanto, únicamente me referiré a algunas piezas escultóricas, para ejemplificar las relaciones entre la religión y el arte. Diversas imágenes esculpidas estuvieron distribuidas en los patios y templos del antiguo recinto ceremonial, algunas fueron enterradas ritualmente como ofrendas dentro del recinto sagrado y sustituidas por otras, mientras que muchas de ellas fueron destruidas durante la conquista o reutilizadas en algunos edificios coloniales.

La escultura fue realizada predominantemente en rocas de gran dureza como el basalto y la andesita. Su concepción y realización son monumentales no sólo por los grandes tamaños de algunas de ellas, sino también por las proporciones y la perfección lograda en la técnica. Gran parte de las esculturas son tridimensionales, y en algunas se combinan de manera armónica volúmenes geométricos con un carácter naturalista; este último se observa, sobre todo, en los detalles, por las formas redondeadas y en las proporciones que corresponden al dato real de lo representado. De igual forma, hay que señalar que muchas de las piezas fueron elaboradas sobre ejes que responden a trazos horizontales, verticales o radiales, lo cual da por resultado obras que guardan un equilibrio en su realización. Entre las esculturas que presentan un esquema radial destaca la Piedra del Sol o Calendario Azteca. Prácticamente todas las piezas presentan superficies lisas, bien pulidas; algunas muestran diferentes proyecciones en los relieves que dan por resultado efectos de claroscuros, además de que utilizan líneas firmes y detalles esgrafiados. Sin embargo, hay que considerar que al menos algunas de ellas muestran restos de color, por lo que podemos imaginar que estuvieron pintadas con diversos colores.

Gran parte de las esculturas representan concepciones religiosas o se refieren a algunos aspectos de la cosmovisión. Así, en muchos casos, las representaciones son simbólico-conceptuales. Sin embargo, también hay figuras naturalistas tridimensionales de hombres y mujeres con cuerpos esquemáticos sin marcar los detalles anatómicos, con excepción de los senos femeninos. Abundan las repre-

sentaciones de varias especies de animales: entre ellas hay un gran número de serpientes enroscadas o con el cuerpo ondulante como las que están adosadas en la plataforma de la Etapa IV-b del Templo Mayor; destacan también las esculturas de águila y ocelote que llevan una oquedad en la parte superior de su cuerpo, por lo que se trata de *cuauhxicalli* o vasijas para depositar ofrendas. Entre otras especies representadas hay, por ejemplo, tortugas, caracoles, monos y saltamontes. Como se verá en el tercer capítulo de este volumen, varios de estos animales estaban relacionados con diferentes deidades y aspectos de la cosmovisión, además de que hay que señalar que algunas imágenes zoomorfas son híbridas, ya que presentan en un mismo ser elementos de diferentes especies, como las serpientes con plumas en su cuerpo asociadas a Quetzalcóatl o la imagen de un mono con pico de pato que se ha identificado con Ehécatl.

También existen «monumentos conmemorativos», como la Piedra de Tízoc y la de Moctezuma I, que tienen la forma de un gran cilindro en cuyas caras laterales se representan en fino relieve las conquistas realizadas por el gobernante mexica, quien sostiene a un personaje por los cabellos de la coronilla, en señal de sujeción, y al lado de cada prisionero se encuentra un glifo de lugar diferente. Estas escenas, que tienen lugar en el plano terrestre, se encuentran enmarcadas por dos bandas: una superior o celeste con glifos de estrellas y otra inferior que refiere al Inframundo, por lo que señalan la concepción de la estructura del cosmos en sus tres niveles. En la parte superior ambas llevan un relieve con la imagen del Sol. Algunos investigadores han considerado que estas esculturas pudieron haber servido como *cuauhxicalli*, mientras que otros apuntan la posibilidad de que fueran las piedras llamadas *temalácatl*, en las que se realizaba el sacrificio gladiatorio, como algunos han considerado que era la Piedra del Sol[17]. Otro monumento que es importante mencionar es el conocido como «Teocalli de la guerra sagrada», que tiene forma piramidal y presenta relieves relacionados con la religión, tales como las imágenes de la Tierra y del Sol, dioses y fechas calendáricas. En la parte posterior está labrada el águila sobre el nopal, motivo que rememora la señal que indicó la fundación de Mexico-Tenochtitlan, así como la principal actividad de los mexicas y de su dios tutelar, la guerra, representada por el símbolo de *atl tlachinolli* que emerge del pico del ave.

17. El sacrificio gladiatorio, llamado *tlahuahuanaliztli*, «rayamiento», se realizaba en la fiesta de Tlacaxipehualiztli dedicada a Xipe Tótec. Sobre este sacrificio *vid.* el capítulo «Rituales mexicas» de este volumen, pp. 125-146.

Entre las esculturas que más llaman la atención están aquellas que representan a las diversas divinidades del panteón mexica. En este apartado, los estudios iconográficos han dado luces sobre la identificación de las deidades, sus advocaciones y sus relaciones con otros dioses y con diversos conceptos de la religión y la cosmovisión, especialmente cuando el análisis de las imágenes ha sido confrontado con los dibujos plasmados en los documentos pictográficos y con la información que contienen las crónicas. Las deidades pueden aparecer con sus diversos atributos distintivos, de manera antropomorfa, zoomorfa o híbrida, es decir, combinando la forma humana con elementos de animales o figuras que conjuntan varias especies zoomorfas. Aunque la variedad de las imágenes es amplia, existen algunas convenciones que permiten identificar a los dioses. Así, por ejemplo, Tláloc se distingue por sus anteojeras circulares, algunas veces formadas por serpientes, la bigotera, que en la comisura de los labios forma un gancho que primero desciende y luego forma una curva hacia arriba, sus colmillos afilados, por lo general cuatro, que salen de la boca, y su tocado vertical de plumas verdes[18]. El dios del fuego se caracteriza por ser un anciano desdentado con arrugas, que aparece sentado con las piernas cruzadas o flexionadas hacia el pecho y lleva sobre la cabeza un ara circular o dos protuberancias. El rasgo más distintivo de Tezcatlipoca es que uno de sus pies ha sido sustituido por un espejo humeante, mientras que el de Xipe Tótec es el de vestir la piel de un hombre desollado. En tanto que Mictlantecuhtli aparece como un personaje descarnado, que a veces deja ver el hígado y la vesícula como en las dos esculturas en barro encontradas en la Casa de las Águilas.

Entre las deidades femeninas abundan las de Chicomecóatl, «Siete Serpiente», diosa de los mantenimientos que es representada como una mujer con un gran tocado cuadrangular con mazorcas de maíz en él o en las manos. Coyolxauhqui se distingue por llevar cascabeles en la cara, según se puede apreciar en la gran escultura en relieve realizada en un plano circular o en las esculturas en bulto de su rostro. Tal vez las imágenes femeninas más impactantes son aquellas que representan a las diosas relacionadas con la tierra y con la muerte. Entre ellas está en primer lugar la magnífica escultura de Coatlicue que lleva falda de serpientes, garras en lugar de manos, un collar formado por manos, corazones humanos y en el centro un cráneo; su rostro está formado por dos cabezas de ser-

18. Sobre la iconografía de Tláloc, *vid.* Klein, 1984 y Heyden, 1984.

piente enfrentadas. En la base donde se apoya está representado Tlaltecuhtli: dios terrestre con cabello ensortijado, en postura de «rana», que muestra en su vientre un cuadrado con un círculo en el centro y un cuarto de círculo en cada esquina, figura que representa el plano del mundo o «quincunce». Existen también varias esculturas femeninas que muestran el rostro descarnado y que se han identificado con las Cihuateteo o Cihuapipiltin: mujeres que por haber muerto en su primer parto se transformaban en las diosas que acompañaban al Sol en su trayecto del cenit al ocaso y, en algunas fechas, bajaban a la Tierra para provocar enfermedades, sobre todo, a los niños. Como se puede ver a través de este somero esbozo, el estudio del arte mexica y su análisis iconográfico han aportado información e interpretaciones relevantes que han dado nuevas luces sobre diferentes aspectos relacionados con la religión, tales como la identificación de las diversas deidades. De igual forma, esta disciplina ha aclarado y propuesto novedosas significaciones, así como su relación con los conceptos religiosos que prevalecieron entre los mexicas y los antiguos nahuas.

La importancia de la religión en los pueblos nahuas

De acuerdo con la información recopilada por los cronistas en los siglos XVI y XVII, los pueblos nahuas de la época prehispánica eran profundamente religiosos. Según las crónicas, la religión estuvo presente en todos los aspectos de la vida individual, social e institucional, nada escapaba a su égida, todo tenía una respuesta y una razón de ser relacionada con las divinidades, quienes ejercían su influencia sagrada en el mundo. Por ello, el transcurrir del hombre mexica era una experiencia religiosa continua que se puede apreciar por los constantes rituales que llevaban a cabo en diferentes ámbitos. En la vida cotidiana se ofrecían diariamente las primicias de la comida y cada mañana se alimentaba el fuego sagrado del fogón hogareño. En el núcleo familiar era de gran importancia cumplir con los ritos del ciclo de vida: el nacimiento, el matrimonio y las exequias. En el sector comunitario, los individuos pertenecientes a un *calpulli* o «gremio» debían cumplir con las ceremonias dedicadas a su dios tutelar, y los campesinos, con el culto a los dioses de la tierra, del agua y de los mantenimientos. A nivel institucional, todos los miembros de la sociedad mexica participaban en las grandes festividades organizadas y promovidas por el Estado, en las que éste hacía un gran despliegue de riqueza y poder, incluso

se invitaba a gobernantes de pueblos enemigos como medida de coerción psicológica. El hombre náhuatl se encontraba inmerso en un continuo ceremonial para alabar a los dioses, debido a que los diversos aspectos de su sociedad estaban asociados a prácticas y creencias religiosas. Por eso, para acercarnos a la comprensión del pueblo mexica resulta importante el estudio de su religión.

Como ya se ha mencionado, aún perviven diversos grupos hablantes de náhuatl; sin embargo, los documentos del siglo XVI se refieren, predominantemente, a los mexicas, ya que, por haber sido el pueblo hegemónico en ese momento, atrajo más la atención de los frailes españoles. Estos misioneros, en su afán por convertir a los indígenas a la fe católica en aras de la salvación de sus almas, pretendieron terminar con las antiguas prácticas y ceremonias indígenas, consideradas por ellos como diabólicas. Con miras a este objetivo, consignaron todo aquello que debía combatirse, lo cual dio como resultado la producción de importantes obras sobre la antigua religión, muchas de las cuales han llegado hasta nosotros y han posibilitado el estudio de este tema. A pesar de los intentos y campañas de evangelización, la población autóctona continuó con algunas de sus antiguas prácticas, así que en el siglo XVII tuvo lugar la campaña de «extirpación de idolatrías», de la cual nacieron diferentes textos que dan cuenta de la supervivencia de antiguos elementos religiosos. A pesar de estos intentos, todavía hoy existen diversas comunidades nahuas, muchas de ellas aisladas y de difícil acceso en diferentes regiones de México, que conservan algunos elementos de las antiguas costumbres, creencias, prácticas religiosas y conceptos sobre la visión del mundo que estuvieron vigentes en el periodo anterior a la llegada de los españoles, cuyo análisis y estudio ayuda a comprender la información vertida en las fuentes coloniales. Sin embargo, hay que considerar que estas manifestaciones religiosas presentan diferencias con las de la época prehispánica debido a que han incorporado y asimilado elementos de la religión católica, dando por resultado nuevas formas de expresión religiosa (*vid.* los capítulos de López Austin, Medina y Báez en este volumen).

Temática del volumen

Como se podrá apreciar a lo largo de este volumen, la religión de los pueblos nahuas, y específicamente de los mexicas, constituye un asunto complejo. A través de los capítulos que componen el libro, se pretende dar una visión general de los principales temas necesa-

rios para comprender diversos aspectos de la religión náhuatl como la cosmovisión, los dioses y los ritos, así como sus relaciones con diversos ámbitos de la sociedad como la guerra, la política y la educación. De igual forma, se ha considerado pertinente incluir dos capítulos sobre la religión de los pueblos nahuas actuales, ya que en muchos casos se conservan elementos ancestrales en interrelación con concepciones católicas que fueron traídas por los misioneros españoles. A lo largo del volumen, el lector podrá darse cuenta de que la religión de los nahuas constituye un proceso de larga duración que ha llegado hasta el presente. Asimismo, es importante considerar estas cosmovisiones no sólo por sus particularidades y por la riqueza cultural que implican, sino también porque continúan normando e influyendo significativamente en la vida individual y social de las actuales comunidades agrarias de México, además de que las estructuran y les confieren identidad frente a la sociedad dominante actual.

El primer capítulo, a cargo de Alfredo López Austin, presenta una síntesis de la manera como se fue conformando Mesoamérica en tanto que unidad cultural, sin dejar de lado las tradiciones particulares. El ensayo parte de su propuesta de la existencia de un «núcleo duro» en la religión mesoamericana, cuyos elementos empezaron a consolidarse desde las primeras aldeas agrícolas en el Periodo Preclásico (2500 a.C.-200), se desarrollaron durante el Clásico (200-900) y tuvieron su auge en el Posclásico (900-1521). Expone, también, un análisis de las características, componentes y temas medulares de la religión náhuatl como sistema de pensamiento. Hace un seguimiento de dichos elementos en épocas posteriores a la llegada de los españoles y, con ello, muestra la reconformación de la religión náhuatl al incorporar elementos del catolicismo, lo cual dio lugar a lo que el autor llama «religiones coloniales». En resumen, el capítulo presenta importantes aportaciones conceptuales que aclaran y ayudan a comprender, de la mejor manera, la religión mesoamericana en general, y náhuatl en particular, en el contexto de su desarrollo histórico.

Para el estudio de la religión es necesario el conocimiento, valoración y crítica de las fuentes que proporcionan información sobre las antiguas creencias, ceremonias y concepciones de los nahuas. Este análisis, a cargo de Miguel Pastrana, presenta un estudio de las diversas fuentes, complejas y heterogéneas, con las que se cuenta para la investigación del tema. El autor expone la diversidad de las fuentes con base en la siguiente clasificación: arqueológicas, iconográficas, etnológicas y de registro gráfico. Señala sus características,

diferencias y especificidades, así como la necesidad de someterlas a un análisis e interpretación aplicando técnicas específicas guiadas por el planteamiento de hipótesis. El capítulo hace especial énfasis en los códices pictográficos y en los documentos escritos en caracteres latinos, sus variantes según su pertenencia a la tradición indígena o española y sus subdivisiones con base en sus diferentes particularidades.

En la religión mexica resulta ineludible hacer referencia al complejo mundo de los dioses, sus múltiples advocaciones y desdoblamientos sucesivos, temática que es tratada por Gabriel Espinosa. En este capítulo el autor analiza la numerosa pléyade de divinidades, sus oposiciones y relaciones. Para ello, parte del concepto de la fisión a partir del principio dual Ometéotl y la fusión de diversas deidades en una sola. Expone la organización de los dioses con base en los planos cósmicos; su caracterización y sus diferentes manifestaciones, con las dificultades que ello implica, debido a que presentan un carácter difuso al combinar sus diferentes naturalezas e intercambiar sus cualidades. La perspectiva que presenta Espinosa sobre las deidades mexicas aclara el complejo mundo de las divinidades y establece una jerarquía que hace más comprensible la multitud de dioses mencionados en las fuentes, es decir, propone un orden donde, aparentemente, no lo hay.

El cuarto capítulo, elaborado por Yólotl González, se refiere a otro tema imprescindible en la religión: los rituales. En él la autora analiza la finalidad de los ritos: la participación del hombre en la dinámica cósmica para fortalecer a los dioses y asegurar, con ello, la continuidad del mundo y del ser humano. Expone, también, los diferentes actores que participaban en las ceremonias, el papel que desempeñaban en ellas, las diferentes ofrendas y las acciones rituales. Detalla las diversas fiestas que los mexicas celebraban, para honrar a sus dioses, en las dieciocho veintenas de su calendario, los ritos del ciclo de vida y las ceremonias que marcaban cortes temporales, como las que se efectuaban cada cuatro, ocho y cincuenta y dos años. El capítulo ofrece una visión clara de las festividades mexicas, los dioses a quienes estaban dedicadas, las prácticas que realizaban y las implicaciones sociales que conllevaban.

La aportación de José Luis de Rojas y Juan José Batalla establece los nexos existentes entre la religión y la política como rectores de la sociedad mexica. Los autores destacan el papel de la religión como legitimadora del sistema político tanto en el interior de la sociedad como hacia el exterior en la dominación de los pueblos conquistados. Todo ello justificado, de acuerdo con la ideología mexica, por

las fuerzas sagradas. El capítulo hace hincapié también en la importancia del sistema educativo (a través del *calmécac*, del *telpochcalli* y del *cuicacalli*), al que Rojas y Batalla presentan como medio de reproducción social para el mantenimiento de las jerarquías sociales. A través del análisis que realizan, muestran cómo la educación fue un instrumento de control social que aseguraba la preservación del sistema político, que esgrimía como justificación la voluntad de los dioses.

El sexto capítulo, desarrollado por Raquel Díaz, refiere los rasgos sagrados y mundanos de la actividad bélica, así como los estrechos nexos entre la guerra, la religión y el poder. Analiza los usos y costumbres de la guerra desde la perspectiva religiosa y militar, los diversos factores que motivaron el desarrollo de la actividad militar entre los mexicas y por qué la guerra fue considerada como actividad sagrada creada por los dioses y como un mandato divino de su dios patrono. Analiza los estrechos nexos entre la guerra y el ritual, así como su importancia en la sociedad, ya que constituía el principal medio para ascender en la escala social y obtener privilegios. Asimismo, expone la importancia de la educación y de la carrera militar, los diferentes rangos, las reglas que regían las batallas y los grupos sociales que participaban en ellas.

El trabajo elaborado por Andrés Medina presenta las principales concepciones de los nahuas relacionadas con el entorno natural, el ser humano y el cosmos que prevalecen en diversas comunidades nahuas hoy en día. El capítulo tiene como tema central los ritos agrícolas tradicionales que aún están vigentes en diferentes zonas de México. Así, pone de manifiesto las ideas que prevalecen en diferentes grupos nahuas sobre el medio natural como paisaje sagrado y el lugar central que ocupan la tierra y las montañas en tanto entidades vivas y sagradas, conceptos que fueron heredados de los ancestros desde la época prehispánica. Asimismo, destaca la forma en que las antiguas concepciones se han amalgamado con algunas creencias y prácticas católicas, especialmente la asociación de los ritos tradicionales con diferentes entidades católicas como los santos. Igualmente, aborda los ritos del ciclo de vida y los principios religiosos asociados con la cosmovisión.

Lourdes Báez presenta un estudio de caso que se refiere a la concepción del ser humano, de acuerdo con la ideología religiosa actual de los nahuas de Naupan, Sierra Norte de Puebla. La autora presenta el contexto natural-sagrado que incide y afecta a la vida del hombre. Esto, debido a la creencia de que el medio natural está habitado por seres sobrenaturales, dueños del entorno, con los que

el individuo está en contacto y a los que debe retribuir para mantener el equilibrio, ya que las acciones humanas provocan desórdenes. Así, los miembros de la comunidad deben restituir la armonía afectada por medio de prácticas rituales para obtener beneficios y seguridad. De ello se deriva la importancia de las *ritualistas*, y la necesidad de recurrir a ellas, para solucionar las alteraciones que provoca el ser humano en el ámbito de lo sobrenatural. Por último, Báez se refiere a las ceremonias que se realizan con motivo del nacimiento de un nuevo individuo, ya que es uno de los acontecimientos que más trastornos provoca en el mundo de los entes sagrados.

El último capítulo está dedicado a un estudio comparativo entre los mitos mesoamericanos y andinos que Silvia Limón considera como paradigmáticos en los sistemas religiosos de los pueblos que habitaron en las dos regiones. A través de este trabajo se pueden apreciar las similitudes existentes entre pueblos que tuvieron su desarrollo en regiones alejadas entre sí, debido a la posible existencia de un sustrato muy antiguo que fue compartido en épocas remotas. Explica que algunas de las coincidencias se deben a la importancia que tuvo el paisaje en la construcción de dichas cosmovisiones. Destaca cómo los grandes temas míticos fueron pieza central en ambos sistemas religiosos. Señala la forma en que las diferentes narraciones míticas se relacionan unas con otras, lo cual permite detectar el núcleo que estructura las religiones mesoamericana y andina que, en los dos casos, se asocian con la subsistencia del ser humano. Apunta que en la conformación de los sistemas religiosos que trata tuvo un lugar preponderante la agricultura, cuyo origen fue interpretado a partir de la sexualidad de los dioses, mientras que la posibilidad de obtención de alimento se debió a la influencia de las fuerzas sagradas en el mundo humano.

En lo que respecta al volumen, cabe mencionar que se ha tratado de uniformar, en lo posible, la grafía de las palabras nahuas; asimismo, como éstas son graves, se han acentuado de acuerdo con las reglas del español cuando los términos, nombres de lugar y personajes se refieren a la época prehispánica. Sin embargo, en los capítulos que se refieren a la religión de los nahuas contemporáneos se ha respetado la grafía y la acentuación dada por los autores, debido a las variantes existentes en el náhuatl que se habla actualmente en las diferentes regiones de la República Mexicana. Para facilitar al lector no especializado el significado de los términos nahuas, se incluye al final del volumen un glosario de las palabras utilizadas en los diferentes capítulos, así como tres índices: onomástico, to-

ponímico y analítico. Igualmente, se ha considerado más adecuado presentar una sola bibliografía general al final del libro, que incluye los textos citados y las diferentes ediciones consultadas por los autores, así como otras obras que podrían ser útiles al interesado, para evitar repeticiones, debido a que las fuentes de información son, en diversos casos, las mismas.

Agradecimientos

Quiero expresar mi agradecimiento a los miembros del Comité Académico de la Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, especialmente a la doctora Mercedes de la Garza, por haberme otorgado su confianza para llevar a cabo la coordinación de este volumen, empresa que ha sido muy estimulante y enriquecedora tanto por lo apasionante del tema como por la experiencia del trabajo. También debo sincera gratitud a todos los participantes, gracias a los cuales este volumen ha podido realizarse, así como a Canek Estrada y Diego Márquez por su inapreciable ayuda en la elaboración de los índices. Igualmente, expreso mi especial reconocimiento y estimación a Alfredo López Austin y a Martha Ilia Nájera por su gran apoyo y sus valiosas observaciones. De todos ellos aprecio su buena disposición, su afán de colaboración, sus conocimientos y, sobre todo, el haberme honrado con su amistad. También quiero manifestar mi reconocimiento a la Universidad Nacional Autónoma de México y particularmente a la doctora Estela Morales Campos, directora del Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, por las facilidades que me ofrecieron para la realización de esta obra.

CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LA RELIGIÓN DE LOS PUEBLOS NAHUAS DEL CENTRO DE MÉXICO EN EL POSCLÁSICO TARDÍO

Alfredo López Austin

I. LOS NAHUAS EN EL ÁMBITO MESOAMERICANO

1. *La irrupción de los hombres del norte*

El tiempo del esplendor mesoamericano —el periodo denominado Clásico (200-900)— había concluido con el ocaso de los grandes reinos mayas. A éstos les había precedido en su declive, con más de dos siglos de anticipación, la gran capital del centro de México, Teotihuacan, y poco después cayó Monte Albán, la ciudad que desde las alturas señoreaba los fértiles valles centrales de Oaxaca. Sin embargo, a la decadencia de las grandes urbes siguió la recomposición. Nuevos equilibrios políticos, el restablecimiento de las rutas comerciales, la aparición de capitales de nuevo cuño y el resurgimiento de algunas de las antiguas ciudades dieron una imagen diferente a Mesoamérica. Durante el Posclásico (900-1521), los procesos de expansión de los centros políticos más poderosos transitaron de un clima inicial de guerra a un franco militarismo. En el Posclásico Temprano (900-1200) el control político descansó en la inclusión forzada de los vencidos en organizaciones pluriétnicas de carácter regional; el Posclásico Tardío (1200-1521) concluyó con una abierta imposición, base del expolio tributario. Otra característica dominó el paisaje: la intensa movilidad demográfica. A ella contribuyó la inestabilidad política ocasionada por las frecuentes guerras; pero tal vez la causa principal de las migraciones fue la adversidad climática en las tierras septentrionales, que desembocó en el abandono de los campos de cultivo y en la penetración de los desarraigados en las áreas central, oriental y occidental de Meso-

américa. En su avance hacia lugares más fértiles los mesoamericanos del norte arrastraron consigo a grupos de recolectores-cazadores que habían sido sus vecinos, y unos y otros aprovecharon en su irrupción los vacíos de poder, trastornaron los equilibrios políticos y modificaron las antiguas instituciones.

2. *Los nahuas en el centro de México*

Muchos de los inmigrantes que llegaron al centro de México eran de habla nahua, lengua que ya desde el Clásico se había distribuido ampliamente en Mesoamérica. Entre ellos estaban los toltecas, quienes durante el Posclásico Temprano y desde el altiplano central de México extendieron su dominio y su cultura sobre un extenso territorio mesoamericano. Aunque todavía no es clara la naturaleza de su influencia en la península de Yucatán, el estilo tolteca es notable en una de las ciudades mayas más bellas, importantes y poderosas de la época: Chichén Itzá. Hacia 1150 Tula, la capital tolteca, empezó a decrecer, y el vacío de poder causado por su declive permitió nuevos flujos de pueblos septentrionales, cuya rudeza de costumbres les valió el nombre de chichimecas[1]. Como en las anteriores penetraciones hacia el centro de México, numerosos integrantes de las nuevas oleadas eran nahuas, y se distribuyeron tanto en la cuenca lacustre como al oriente, en el valle de Puebla-Tlaxcala; al occidente, en el valle de Toluca, y al sur, en las bajas y cálidas tierras de Morelos.

La historia registra que los últimos en llegar a la cuenca fueron los mexicas, hoy también conocidos con el nombre —no del todo correcto— de aztecas. Hacia 1325 fundaron su primera población, Mexico-Tenochtitlan, sobre unos islotes del mayor de los cinco lagos de la cuenca. A causa de una escisión temprana por conflictos sobre la distribución de las tierras, los inconformes se establecieron en una segunda población, Mexico-Tlatelolco, casi unida a la primera. Ambas serían rivales hasta que Tlatelolco fue vencida en 1473 por su ciudad hermana.

Mexico-Tenochtitlan tuvo un meteórico desarrollo militar, político y económico. Aliada primero a la poderosa ciudad de Azcapotzalco, de la que era tributaria, la derrotó en 1430 para sustituirla de inmediato en el poder, restableciendo para ello, con las vecinas ciudades de Tetzcoco y Tlacopan, la antigua institución jurídico-

1. El término «chichimeca» es ambiguo. Se aplicaba genéricamente a los recolectores-cazadores; pero también se usó para designar a grupos nómadas específicos y a quienes, siendo agricultores, tenían costumbres rudas.

política denominada *excan tlatoloyan*. Con sus aliadas primero, y después relegándolas a un segundo plano, los mexica-tenochcas emprendieron campañas de conquista hasta dominar desde las costas del golfo de México a las del océano Pacífico, y sus ejércitos alcanzaron Xoconochco, territorio donde hoy limitan México y Guatemala. Su vertiginoso ascenso fue tronchado en 1521 por la invasión española. La derrota fue relativamente rápida, ya que los conquistadores europeos supieron aprovechar el descontento general y la fragilidad del dominio de la *excan tlatoloyan* sobre los pueblos indígenas que habían sometido.

El hecho de que hayan sido los mexicas quienes se encontraban en la cúspide política al tiempo de la conquista española ocasionó que las fuentes documentales de la colonia temprana, escritas en letra latina —tanto en español como en náhuatl y en latín—, se refirieran principalmente a la historia y la cultura de Mexico-Tenochtitlan. Más aún, por la misma causa es frecuente que la visión actual de Mesoamérica esté filtrada por la percepción original que los europeos tuvieron de los mexicas. La advertencia sobre la desproporción de las fuentes servirá para que el lector se explique la mención preferente de creencias y prácticas religiosas de este pueblo en los trabajos que comprende el presente volumen.

3. *La cultura de los mexicas en el contexto mesoamericano*

Es indudable que los mexicas eran un pueblo rudo y pobre cuando se establecieron en la cuenca lacustre. A esto debe agregarse que en sus registros históricos ellos mismos se daban con orgullo el nombre de chichimecas[2]. Las antiguas relaciones históricas sobre su origen no sólo son contradictorias, sino que contienen una buena dosis de milagrería y mítica, lo cual ha ocasionado que hoy, a cinco siglos de distancia, existan dos corrientes de interpretación entre los especialistas. Hay investigadores que consideran que el establecimiento de los mexicas en la cuenca fue el fin de su vida nómada, acontecimiento a partir del cual este pueblo se inició en la agricultura y en la tradición mesoamericana; por otra parte, otros sostenemos que para entonces los mexicas ya eran mesoamericanos, que se encontraban en proceso de reacomodo, y que su búsqueda de un espacio lacustre se debía a la necesidad del ejercicio de actividades

2. Sin embargo, hay textos en que los mexicas hacen la advertencia de que son chichimecas por su rudeza septentrional —la que comprende su arrojo militar—; pero no nómadas cazadores (Sahagún, 2000, lib. X, cap. 29, párr. 14, vol. III: 978).

asociadas a una tecnología compleja que comprendía el cultivo de *chinampas,* tierras ganadas a los pantanos.

No es éste el lugar indicado para pormenorizar un debate de interpretaciones tan opuestas; discusión que, por otra parte, ha contado con numerosos foros[3]. Pero sí es necesario mencionar la diferencia de pareceres, puesto que la posición de cada estudioso determina formas particulares de entendimiento de la religión mexica. En efecto, quienes suscriben la tesis del abrupto ingreso de este pueblo en la vida mesoamericana sostienen que los mexicas tuvieron una extraordinaria avidez de conceptos y ritos ajenos, paralela a la necesidad de adaptarse al ambiente cultural de sus vecinos. Por el contrario, quienes consideramos que los mexicas eran ya mesoamericanos desde mucho antes de su arribo a la cuenca, estimamos que muchas veces fueron precipitados los cambios de adaptación al nuevo ambiente geográfico y a su posición en el escenario político; pero siempre descansaron en la base cultural y religiosa que les era común a ellos y a los pueblos de su entorno. Su rudeza inicial no los hacía extraños: eran mesoamericanos migrantes, tal vez periféricos; pero miembros de una cultura y de una tradición religiosa agrícola.

II. LA HISTORIA DE LA RELIGIÓN MESOAMERICANA

1. *Antecedentes y nacimiento de Mesoamérica*

Las dataciones de los restos humanos en el territorio que sería la cuna de Mesoamérica hacen que los especialistas remitan las primeras ocupaciones a *ca.* 35.000 años antes del presente, cuando bandas de pueblos recolectores-cazadores cruzaron el Trópico de Cáncer en busca de recursos para su existencia. Los tiempos geológicos correspondían al Pleistoceno y la época que se atribuye a su desarrollo tecnológico es el Arqueolítico, nombre que hace referencia a una factura muy primitiva y simple de sus utensilios de piedra. Los habitantes del territorio fueron perfeccionando paulatinamente sus instrumentos: se allanaron superficies, se refinaron contornos y se multiplicaron los tipos de los artefactos para hacerlos más especializadas en sus funciones, todo lo cual se considera un aspecto importante de su desarrollo cultural. Con el paso

3. Uno de estos foros fue un número de la revista *Historia Mexicana* (39/155 [1999]: 603-725), publicada por El Colegio de México.

del tiempo, la drástica transformación climática que significó el tránsito del Pleistoceno al Holoceno *(ca.* 9000 antes del presente) produjo un cambio en la flora y en la fauna. Esto trajo como consecuencia nuevas necesidades de adaptación que catalizaron los procesos culturales. El resultado más sensible fue la domesticación de numerosos vegetales: el frijol, la calabaza, el maguey, el nopal, el tomate, el aguacate, el amaranto, el chile, el algodón, diversos frutos y, en lugar sobresaliente, el maíz, que sería y sigue siendo hasta el presente la base de la alimentación indígena. La íntima relación entre plantas domesticadas y grupos recolectores-cazadores —ahora también cultivadores— fue aumentando sin que los hombres llegasen a convertirse en sedentarios dependientes de sus cultivos. Se calcula que fue hacia 2500 a.e. cuando los cultivadores se arraigaron a la tierra, pudiendo cubrir sus principales necesidades con la labranza. Empezaron entonces el sedentarismo agrícola y la cerámica, por lo cual hoy se establece en este hito histórico el arranque cultural de la tradición que denominamos mesoamericana.

2. *Herencias y transformaciones*

La visión del mundo de los recolectores-cazadores cambia notablemente con su paso a la agricultura. La diferencia no se encuentra sólo en la posibilidad de perfeccionar las técnicas de cultivo; es un cambio general de vida que incluye la economía, la tecnología, la distribución de los tiempos laborales, las relaciones sociales (familiares, grupales, intergrupales) y la salud. Concomitantemente se transforman la percepción y la imaginación de la naturaleza, las concepciones que dirigen la acción práctica y los vínculos que el ser humano cree establecer con el ámbito de lo sagrado. Por ejemplo, en la trashumancia el hombre estima que la cestería es un recurso más propio para el almacenamiento y transporte de áridos que las pesadas y frágiles vasijas de cerámica; mientras que para el sedentario los recipientes de barro son insustituibles para la guarda, conservación, transporte y ahorro de agua y alimentos. Para los sedentarios, el intercambio de bienes con los vecinos —ahora mucho más próximos debido a la capacidad sustentante de los cultivos— permite una más fácil transmisión de los conocimientos, que así se incrementan considerablemente. El agricultor tiene menos riesgos de traumas por accidentes; pero es más propenso a las infecciones, y su régimen alimenticio es menos variado que el del recolector-cazador. Y así se podrían listar muchas otras diferencias al comparar la vida de los nómadas con la de los sedentarios.

Sin embargo, no es posible pensar que el paso del nomadismo al sedentarismo agrícola es rápido y total. Por una parte, los cambios, aunque profundos, son paulatinos; por otra, la tradición de los más remotos ancestros no sólo fue la base de las concepciones de los primeros agricultores, sino que continúa presente —tal vez mucho más de lo que sospechamos— en el pensamiento de la humanidad actual. Así, los primeros agricultores heredaron sin duda la concepción de un cosmos formado por opuestos complementarios, visión que sustentó su posterior taxonomía; las formas de medición del tiempo de los nómadas cimentaron los calendarios agrícolas y las antiguas prácticas de automortificación y de ingestión de psicotrópicos se mantuvieron como vías del éxtasis en una tradición en la que los contactos con lo sobrenatural siguieron siendo muy frecuentes. Sólo que en la vida de los agricultores la herencia ancestral tenía que responder a nuevas necesidades y encontraba otros cauces para su desarrollo. Pensemos, por ejemplo, en la medición del tiempo. El nómada mide su paso en los cursos de los astros por el firmamento nocturno; el sedentario lo ve en los ortos y ocasos de los dentados horizontes mesoamericanos, de sur a norte y de norte a sur a lo largo del año trópico. El nómada acude en sus periplos anuales a sitios precisos y en tiempos precisos para obtener sus recursos, bienes que considera dones de las fuerzas ocultas del cosmos que se producen justo allí y entonces; el agricultor, en cambio, espera en su hogar los prodigiosos dones de los seres sobrenaturales, que cada año se hacen presentes en sus campos labrantíos. En resumen, en todos los ámbitos de la vida podemos ver la profunda transformación del pensamiento debida al cambio del entorno y de la acción del hombre; pero éste siempre portará como valiosa carga la experiencia de los caminos recorridos por muchas generaciones que lo precedieron.

3. *El núcleo duro de la tradición mesoamericana*

La tradición mesoamericana no se forma a partir de la homogeneidad de sus creadores. Por el contrario, Mesoamérica se caracteriza por su extrema diversidad lingüística y por su variedad étnica. Tampoco es producto de pueblos que habitan una geografía uniforme: el territorio mesoamericano puede percibirse sucintamente como una secuencia de fuertes contrastes: el altiplano septentrional semiárido, los elevados valles centrales y meridionales, las dos cordilleras que a oriente y a occidente flanquean las costas para unirse en el accidentado relieve de Oaxaca y Guerrero, los panta-

nos de la región del Golfo de México, las húmedas y densas selvas tropicales del sureste, la gran superficie plana, baja y calcárea de la península de Yucatán, en fin, una sucesión de los más variados escenarios, algunos de ellos sorprendentes nichos del florecimiento civilizatorio. Base citar que durante el esplendor maya se alcanzó la mayor densidad de población en ciudades erigidas en junglas de frágil y delgado suelo, lábiles frente a la agricultura.

¿Cómo entender, entonces, la unidad cultural? Debe considerarse que fue la diversidad geográfica misma la que estimuló el contacto entre los pueblos. Las múltiples formas de interrelación —desde el comercio hasta la guerra— permitieron el intercambio de saberes e hicieron vivir a los mesoamericanos, durante milenios, una historia común. Esa historia común produjo un vigoroso núcleo cultural, extraordinariamente resistente al cambio.

Paradójicamente, el sustrato cultural común produjo expresiones de enorme diversidad. Estas expresiones tuvieron origen en las diferencias étnicas, lingüísticas y geográficas; en la particularidad de las tradiciones e historias regionales y locales; en la falta de comunicación entre algunas regiones en algunas épocas. Es el contradictorio rostro de Mesoamérica: sus culturas se afianzan en lo profundo, en lo sustentante, en lo estructurante, que forma un gigantesco bien compartido; pero se distancian entre sí en las identidades que dan a cada tradición, a cada pueblo, una singularidad indiscutible.

Como elementos religiosos del núcleo duro destacan las concepciones de la estructura y la dinámica cósmicas, la base de los sistemas calendáricos, la concepción del hombre y de la vida humana, las formas de culto, los dioses principales —independientemente de la variedad de sus nombres y manifestaciones—, la mitología y algunos de los más importantes símbolos de la iconografía. La unidad de creencias y prácticas en tan vasto territorio no requirió de una iglesia rectora ni de un imperio. No obstante lo anterior —como se verá más adelante—, las imposiciones políticas tuvieron una fuerte carga religiosa.

4. *La religión en las aldeas igualitarias*

Puede afirmarse que el núcleo duro de la religión mesoamericana se consolidó entre las primeras comunidades agrícolas de carácter igualitario, en el transcurso temporal que va de 2500 a.C. a 1200 a.C., periodo que se conoce como Preclásico Temprano (Cuadro 1). Es obvio que desde los tiempos de los nómadas la idea de los opuestos complementarios estuvo vinculada a las dos estaciones

del año en el trópico (tiempo de aguas, aproximadamente de mayo a octubre, y tiempo de secas, aproximadamente de noviembre a abril). Pero los opuestos complementarios adquirieron nuevos valores con el sedentarismo. Para los agricultores la época de lluvias se liga a lo femenino, a la humedad y a la muerte; mientras la de secas a lo masculino, a la sequedad y a la vida. Para quien vivía de sus cultivos era patente que el carácter cíclico de las estaciones mostraba que la muerte era la productora de la vida, mientras que la vida conducía a la muerte. Los opuestos contendían complementariamente para convertirse en el motor del mundo.

La arqueología descubre en esta época prácticas funerarias que fueron persistentes en Mesoamérica. De tiempos tempranos parece derivar la idea de que una parte del ser humano permanece unido a sus restos mortales. Una generalizada costumbre mesoamericana es el entierro de los difuntos bajo el suelo de la casa o en las proximidades del domicilio familiar. El muerto —hasta nuestros días— es aliado y protector de sus deudos, por lo que la cercanía de los cuerpos se considera indispensable.

Puede suponerse, además, que las relaciones entre las comunidades más allegadas se fortalecía ya en esta época con la creencia de un ascendiente común, entre humano y mítico, al que no sólo se debía la vida, sino la posibilidad de ocupar un lugar preciso en la red de vínculos económicos, obligaciones parentales, alianzas y fidelidades. Es el personaje que posteriormente aparecerá ya claramente como el dios patrono.

5. *Los linajes y la jerarquía*

El siguiente periodo (1200 a.C.-400 a.C.), llamado Preclásico Medio, se caracteriza por la formación de linajes dirigentes en las comunidades y por la organización que colocaba a las aldeas mayores como centros rectores de las menores circundantes. La idea de los ancestros patronos debió de haber producido una dendrología de funciones comunitarias en la cual uno de los linajes sería considerado el de los «hermanos mayores». El predominio derivaría de que dicho linaje se creía más próximo al patrono y al ámbito de lo sagrado, pues la simbología empieza a colocar a determinados miembros del grupo como voceros de la sobrenaturaleza: seres que portan elementos cósmicos en sus atavíos o que se representan en sitios de comunicación con lo numinoso.

En este periodo un pueblo mesoamericano influye notablemente sobre sus contemporáneos. Es el pueblo olmeca. Sus principales

poblaciones han aparecido en la región del golfo de México, más puntualmente en lo que hoy son los estados de Tabasco y Veracruz. Crearon los olmecas una bella simbología, esquemática, armónica, que se refiere insistentemente a la geometría del cosmos y que fue plasmada en monolitos, cerámica y piedras verdes semipreciosas. En sus obras aparecen representados el Monte Sagrado, en cuya cúspide se yergue el Árbol Cósmico como *axis mundi* —algunas veces bajo la figura de planta de maíz—; también se observan la boca de la Cueva, generadora de lluvias y vientos, y los cuatro árboles que servían de soporte del Cielo en los extremos del mundo (Figura 1). La talla olmeca de las piedras verdes es admirable, de una maestría no lograda por ningún otro pueblo indígena. Símbolos y estilo fueron aceptados, copiados e incluso recreados en buena parte de Mesoamérica. La extendida distribución y el alto valor de estos objetos indican que los gobernantes mesoamericanos de la época fueron sus ávidos poseedores; además, los símbolos inscritos ratificaban la existencia de un cosmos en el que los gobernantes se situaban como voceros del ámbito numinoso.

La aceptación generalizada de los diseños olmecas permite suponer que la concepción de la geometría del cosmos a que remiten los símbolos era de siglos atrás la común en Mesoamérica. Los olmecas no inventaron estas concepciones; las representaron en forma admirable.

6. *La rivalidad entre los grandes centros regionales*

Las rivalidades, las tensiones y los conflictos bélicos en distintas regiones de Mesoamérica fueron la tónica del periodo que va de 400 a.C. a 200. Es el Preclásico Tardío. Los señores más poderosos necesitaron demostrar su cercanía con la sobrenaturaleza, y erigieron para ello enormes conjuntos templarios y elevadas pirámides, entre las que destacan la del Tigre en El Mirador (Guatemala) y las teotihuacanas del Sol y de la Luna. En Oaxaca empezaron a aparecer lujosas tumbas con apariencia de habitaciones. Las representaciones de los dioses fueron perfilando los atributos iconográficos que se continuarían, durante siglos, hasta la época de la conquista española. En el sureste mesoamericano las estelas de Izapa representan en sus grabados episodios míticos que algunos especialistas intentan reconocer en narraciones mucho más tardías.

Hay en estos tiempos una diferenciación notable de los sistemas de saber y de registro. *Grosso modo* quedan hacia el occidente de Mesoamérica las formas más simples de calendario, registro del

pensamiento y anotación numérica. En cambio, en su mitad oriental se pasa de los signos numerales de valor absoluto al sistema posicional al inventarse el cero, entendiéndose por tal el símbolo que indicaba que una posición está vacía. Esto permitió el manejo de enormes cantidades, lo que a su vez repercutió en un sistema calendárico más complejo y abrió las puertas a una precisión mayor en la observación de los astros. Por otra parte, en la mitad oriental de Mesoamérica se transita del registro de las ideas al registro de las palabras, creándose así una compleja escritura que en buena medida fue fonética.

7. *El esplendor mesoamericano*

Entre 200 y 900 Mesoamérica vivió el desarrollo de sus grandes ciudades. Teotihuacan, en el centro de México, fundó su poder en la explotación y el comercio de la obsidiana, extendiendo en forma notable sus redes mercantiles. En el norte destacó La Quemada. Monte Albán fue el máximo centro urbano y político en Oaxaca, y en el sureste destacaron, entre una pléyade de ciudades mayas, las portentosas Tikal, Calakmul, Palenque, Copán, Uxmal, Cobá y Oxkintoc. Fue precisamente en el sureste mesoamericano donde los sistemas de numeración, calendario, astronomía y escritura alcanzaron mayor precisión y complejidad, todos ellos estrechamente articulados entre sí y vinculados en su conjunto a la fundamentación, confirmación y fortalecimiento de los gobernantes, que adquirían con su auxilio la prueba de una condición casi divina.

No sólo en el sureste, sino en toda Mesoamérica, el clero quedó subordinado al poder gubernamental. Dado que la religión permeaba la urbanística, la arquitectura monumental, las fastuosas ceremonias públicas, la escultura, la pintura y otras muchas expresiones artísticas, el sacerdocio tenía en sus manos el saber y su producción elitista, por lo cual las mayores manifestaciones culturales fueron discursos sagrados dirigidos a la exaltación del poder.

En esta época las imágenes de los dioses se aproximaron aún más a las formas que se conocerán en el tiempo de la llegada de los españoles. Tláloc, el dios de la lluvia, y Huehuetéotl, el dios del fuego, fueron los dioses más venerados en el centro de México, y en la ciudad de Teotihuacan las pinturas murales de Tepantitla permiten identificar el paraíso acuático de la lluvia —Tlalocan— que se describe en los relatos más tardíos. Sobre este paraíso se levanta en la misma obra el Monte Sagrado repleto de riquezas agrícolas, y sobre él los dos brazos helicoidales del Árbol Cósmico (Figura 2).

Entre los mayas existen las más claras alusiones al carácter divino de las unidades temporales: los días, los meses, los años, los periodos mayores, aparecen como figuras antropomorfas y teratomorfas de carácter numinoso. También son mayas las hermosas vasijas policromas que reproducen escenas míticas, algunas muy próximas a relatos considerablemente tardíos.

8. *Tiempos de guerra*

La inestabilidad política trajo como consecuencia el surgimiento de nuevas potencias. Cholula, la ciudad santa del centro de México, aumentó su poder. Fueron sus contemporáneas, también en el centro de México, Xochicalco, Cacaxtla y Teopanzolco. En la región del golfo de México floreció El Tajín. Tres características llaman la atención en varios de estos centros urbanos: algunos poseen defensas —fosos, murallas, accesos reducidos— que dan a conocer la frecuencia de los conflictos bélicos; hay también claras señales de que su población era muy heterogénea, pues es notoria en ellos la mezcla de estilos provenientes de distintas regiones de Mesoamérica; la tercera característica de algunas de estas ciudades es que en ellas adquiere una posición destacada la antigua figura divina, teratomorfa, de la Serpiente Emplumada, que corresponde a la representación del dios que entre los nahuas del Posclásico Tardío sería llamado Quetzalcóatl.

Si bien la arquitectura revela el clima bélico, el verdadero militarismo se inicia en el siguiente periodo (900-1521), el Posclásico. En el Posclásico Temprano (900-1200) aparecen en Mesoamérica diversos movimientos políticos que tienden a integrar por la fuerza a los reinos regionales en sistemas complejos y pluriétnicos. Los diferentes movimientos tienen grandes semejanzas. La ideología predominante de esta política de integración regional tiene una justificación religiosa: la mitología remite a una ciudad anecuménica que habitaron todos los pueblos del mundo antes de salir a la superficie de la tierra. Entre los nombres de esta ciudad destacan Tollan, Tulán y Zuyuá; su gobernante era, precisamente, Serpiente Emplumada. En la política terrenal, quienes pasaban por ser representantes de Serpiente Emplumada pretendían implantar sobre el mundo el orden del mítico gobierno de Tollan. Independientemente de la particularidad étnica de los distintos reinos, ahora se les imponía la pertenencia al gran sistema pluriétnico, reflejo de la urbe premundana donde sólo se había hablado una lengua.

Tula, la capital de los toltecas, Chichén Itzá, la gran ciudad del norte de Yucatán, y Cholula, en el valle de Puebla, fueron tres capitales que se proclamaron como representantes terrenales de la Tollan anecuménica.

El militarismo se fue incrementando en la última parte del Posclásico, tiempo en que los sacrificios humanos constituyeron tanto el pretexto cósmico para recurrir a la guerra como el factor de terror más importante que usaron los estados en expansión.

III. LAS PRINCIPALES CARACTERÍSTICAS DE LA RELIGIÓN MESOAMERICANA

1. *La cosmovisión mesoamericana*

Lejos de concebir la religión, la magia o la mitología mesoamericanas como meros cúmulos de creencias y prácticas forjadas por la libre imaginación, por visiones oníricas o por profundos deseos sublimados, prefiero abordarlas como sistemas de pensamiento y acción que los mesoamericanos fueron construyendo a partir de una constante práctica cotidiana en los más diversos campos de acción, tanto frente a sus entornos natural y social como en la interioridad de los individuos.

La propia racionalidad con que el ser humano actúa en el mundo, la necesidad de abstracción que le permite aprovechar su experiencia en situaciones similares y la normatividad que impera en los procesos de comunicación conducen a un trabajo conjunto —casi siempre inconsciente— que construye los más impresionantes monumentos del saber. El mejor ejemplo lo tenemos, sin duda, en el lenguaje, cuya sistematización nos permite enfrentarnos a cada paso con una necesidad inédita, que resolvemos, en términos generales, con una extraordinaria eficacia. Todos somos los autores del cambiante sistema lingüístico; nadie es consciente de su propia participación; no es necesario un centro individual o colectivo de pensamiento que coordine o que domine todo el ámbito de su saber. Y, sin embargo, el sistema se erige con una racionalidad impresionante.

En la cúspide de la abstracción de los sistemas se encuentra la cosmovisión, siempre cambiante como la realidad histórica que es su fuente; siempre producto de dicha realidad, pero también siempre su guía; iniciada en las muy primarias percepciones que el hombre tiene de su ser y de su entorno, pero también determi-

nante de las formas más simples de la percepción. La cosmovisión no uniforma radicalmente el pensamiento de los miembros de una colectividad humana: es producto de las contradicciones sociales y crea en su seno la posibilidad del enfrentamiento de las razones.

2. *El ecúmeno y el anecúmeno*

El cosmos mesoamericano fue concebido como la unidad de dos dimensiones espacio-temporales muy diferentes entre sí. Una es el habitáculo de las criaturas, el ecúmeno, el mundo, el aquí-ahora. Comprende el espacio sobre el que descansan los minerales, arraigan las plantas y transitan hombres y animales; pero incluye los cielos por los que viajan los meteoros y los astros, y el ámbito que abarcan los tiempos, que son dioses en tránsito que todo lo transforman. La otra dimensión comprende los lugares vedados a las criaturas vivas, el anecúmeno, el allá-entonces. No es adecuado llamarlo *mundo de los dioses*, porque los dioses todo lo invaden y lo infiltran.

Ecúmeno y anecúmeno se comunican por numerosos umbrales que permiten la existencia del mundo y sus criaturas. En cualquier proceso mundano intervienen las acciones conjuntas de lo que aquí existe, y de las fuerzas y personas que, desde la otra dimensión, arriban al mundo para imprimir una dinámica que se origina en el allá-entonces. Sus traslados forman los ciclos: el de la vida y la muerte, que anima a las criaturas con la sustancia divina; los ciclos meteorológicos, que regulan la aparición de los vientos y las fuerzas pluviales; los ciclos astrales, que dividen la existencia de los cuerpos celestes en una fase exterior, luminosa, y una oculta, muerta, bajo la superficie de la tierra, y los ciclos calendáricos, que ordenan los turnos en los que los dioses-tiempos deben aparecer y actuar en el mundo.

En el ecúmeno, todos —criaturas y seres numinosos— tienen formas precisas de acción, funciones y responsabilidades.

3. *Los opuestos complementarios*

Pese a la escasez de precipitaciones que impera en algunas de las regiones del vasto territorio mesoamericano, los diferentes regímenes pluviales permiten el cultivo del maíz de temporal, base de esta tradición. Como se ha afirmado, en el trópico son sólo dos las estaciones que dividen el año: lluvias y secas. Esta división potenció en los agricultores la percepción dual del mundo. Los mesoame-

ricanos concibieron que todos los entes del cosmos —incluyendo los divinos— estaban compuestos por dos sustancias opuestas y complementarias. Hasta donde se sabe, las dos sustancias opuestas fueron innominadas; pero las expresiones de su existencia son múltiples y omnipresentes, ya verbales, ya iconográficas, gestuales, musicales, culinarias... La oposición complementaria misma fue designada en lengua náhuatl con el morfema *namic,* que compone términos para designar a los cónyuges, a los opuestos en el juego, a los enemigos de guerra, los medicamentos frente a enfermedades, etc. Los múltiples pares que se forman se agrupan en dos campos de oposición. Por ejemplo, en uno de los campos queda lo caliente, lo seco, el día, lo alto, lo masculino, lo luminoso, la vida, lo superior, mientras en el opuesto, lo frío, lo húmedo, la noche, lo bajo, lo femenino, lo oscuro, la muerte, lo inferior (Cuadro 2).

Si la oposición complementaria es condición para la existencia del mundo, la diferencia de proporción de las dos sustancias en los diversos entes origina su heterogeneidad, base de la dinámica cósmica. Los procesos son concebidos como enfrentamientos de seres que se constituyen como opuestos complementarios, por lo cual son formas de lucha. En la lucha, la fuerza de los contendientes va cambiando: el predominio cansa, gasta, produce debilidad, a tal punto que el poderoso cae al fin frente al vencido, éste lo derrota e inicia así su propio desgaste. La permanente alternancia produce el ciclo. Un equilibrio total ocasionaría el reposo, y éste, el fin de la existencia. El juego del día y la noche es ilustrativo.

4. *La geometría del cosmos*

La regularidad de los procesos permite al hombre imaginar el cosmos como un gran aparato por el que circulan ordenadamente las fuerzas transformadoras. La parte superior del anecúmeno está formada por las nueve capas de los cielos verdaderos (Cuadro 3). Los nahuas dieron al conjunto de estas capas el nombre de *chicnauhtopan*, «los nueve que están sobre nosotros». Otras nueve capas integran el reino inferior, el de la muerte. Las cuatro capas intermedias forman la casa de las criaturas. En los extremos del plano terrestre se yerguen los cuatro soportes del Cielo. La dinámica cósmica tiene como principal elemento el eje del mundo, compuesto por el Árbol Florido que extiende sus ramas en los cielos: el Monte Sagrado, con su gran vientre de riquezas, y el receptáculo subterráneo de los muertos.

En la concepción mesoamericana del cosmos los entes numinosos se desdoblan, reproduciendo sus cuerpos en el espacio. El

eje cósmico se proyecta hacia los cuatro rincones de la Tierra para formar los cuatro soportes del Cielo. En ellos se reproducen los elementos del eje para cumplir la función de vías de fuerzas y dioses. Así, en la base de las réplicas quedará también una parte del reino de los muertos. Y cada soporte del Cielo será un monte que guardará en su bodega las aguas, los vientos, las fuerzas generativas y los seres que saldrán a la superficie de la tierra. Sobre cada monte se levantará un árbol florido por cuyo tronco circularán dioses y fuerzas entre el anecúmeno y el ecúmeno. Sin embargo, las réplicas no son exactas: cada una de ellas adquirirá los caracteres distintivos de su propio cuadrante, y el carácter más conspicuo será el color que lo identifica. De esta manera, cuando los soportes cósmicos se representan en figura arbórea, los textos mayas del Posclásico hablan de ellos refiriéndose a la ceiba roja del este, la blanca del norte, la negra del oeste y la amarilla del sur. El árbol central recibe en maya el nombre de *yaxché* o «árbol verde»[4].

El complejo del eje y sus cuatro proyecciones se representa en la iconografía mesoamericana con símbolos muy importantes. Uno de ellos es el «quincunce», rectángulo en el que se marcan cinco círculos distribuidos en el centro y en sus esquinas; otro es la cruz, que, ya como aspa de bandas cruzadas, ya como flor de cuatro pétalos, ya como cruce de dos fémures, distinguirá los diferentes planos cósmicos.

5. *Los dioses*

Es común que el hombre, al sospechar que no comprende cabalmente la causalidad de los procesos en que vive inmerso, imagine la existencia de agentes extraordinarios que escapan a su percepción. Así, en su afán de comprender el mundo, construye intelectualmente una dimensión complementaria y fundante, ocupada por entes tanto personales como impersonales. Es el ámbito que —en una forma no del todo propia— denominamos *sobrenaturaleza*. ¿A cuáles de los componentes de la sobrenaturaleza llamaremos *dioses* al estudiar la tradición mesoamericana? Podemos distinguir como *dios* a todo aquel ser sobrenatural que, existiendo antes de la formación del mundo, ejerce su acción sobre lo perceptible gracias a una personalidad que lo dota de inteligencia y voluntad, sentimientos y capacidad de comunicación.

Para el mesoamericano los dioses habían creado el mundo y producían los ciclos. Por lo tanto, eran, tan plurales y diversos en-

4. Ceiba (*Ceiba pentandra*). (*N. del E.*)

tre sí como lo requiere una explicación lógica y cumplida del movimiento y las transformaciones de todo cuanto existe (Cuadros 4 y 5). Entre sus facultades estaban no sólo la de dividir y proyectar su ser para ocupar distintos espacios cósmicos, sino la de fisionarse en personas distintas o, por el contrario, fusionarse entre sí para integrar entes más complejos. Son ejemplos de estas facultades la escisión del dios del fuego en tres dioses que dominan distintos sectores del eje cósmico o la amalgama de los nueve dioses del Inframundo en una sola deidad. Esto hace que el panteón mesoamericano deba entenderse entre los límites del Dios único como unidad y origen de todos los dioses, y la multiplicación extrema de la sustancia divina y su manifestación diferenciada por todo el espacio cósmico. Para los antiguos nahuas, el Dios Único tenía una primera fisión en las dos personas que dominaban la oposición complementaria del cosmos: Ometecuhtli, el Señor Dos, y Omecíhuatl, la Mujer Dos, el padre y la madre de todos los dioses.

6. *Tiempo mítico y tiempo de las criaturas*

Varios mitos mesoamericanos hacen referencia a un lugar gobernado por el Padre y la Madre, donde los dioses hijos vivían placenteramente. La tranquila existencia fue interrumpida por una acción pecaminosa, y los culpables fueron expulsados en masa con la orden de ocupar la superficie y las profundidades de la tierra. Su nueva condición fue la base de sus múltiples aventuras, narradas como acciones impulsadas por sentimientos no simplemente humanos, sino profundamente sociales: se amistaron y enemistaron; se amaron y se odiaron; se aliaron, compitieron, lucharon, vencieron y se derrotaron; se envidiaron, se robaron, se ofendieron; en fin, sus hechos los condujeron al estado propio en el momento de la gran solidificación. Según la tradición de los antiguos nahuas, el dios que sería Sol puso la muestra: por su propia decisión se arrojó al fuego de una hoguera y se consumió en ella. Tiempo después apareció como astro luminoso en los confines orientales de la Tierra; pero se negó a realizar su primer viaje hasta que todos sus hermanos se sometiesen al sacrificio. Caído el último de ellos, el Sol inició su curso, y con sus rayos dio principio a la existencia del mundo, al tiempo-espacio de las criaturas (Cuadro 6).

El Sol fue el primer dios que cumplió plenamente la condena: su consunción en el fuego lo lanzó al espacio subterráneo de la muerte, y su resurrección lo convirtió en la primera criatura, ahora

ataviado —como dice un canto religioso— con una bella capa de plumas amarillas. Su cobertura lo fijó al ciclo de la vida y de la muerte. A partir de entonces, cada atardecer el Sol fallece en el occidente para recorrer de nuevo el reino de la muerte.

En resumen, el dios creó al astro al convertirse él mismo en su criatura. Para ello se cubrió con materia vulnerable al paso del tiempo. Dañada esta materia, el dios se entrega al reino de la muerte para cerrar el ciclo. Sus numerosísimos hermanos harían lo propio, y de cada uno de ellos surgiría una clase de criatura —astral, mineral, vegetal, animal, humana, hasta artificial— que quedaría desde entonces sujeta al ciclo del deterioro y la destrucción, a la inmersión en las profundidades de la muerte y a la aparición, con una nueva cobertura, sobre la superficie de la tierra (Cuadro 7). Todos los dioses expulsados, creadores-criaturas, tendrían así una doble existencia: desnudos de su capa vulnerable, en la interioridad de la Tierra; cubiertos en cada renacimiento, habitarían en la superficie. Los seres mundanos serían perecederos; pero sus clases, sus especies, durarían inalterables mientras hubiera mundo, pues en el interior de cada individuo habría una partícula de su propio creador que era fuente de sus caracteres esenciales. Por ello en la concepción mesoamericana todo ser mundano posee un «alma», una chispa de divinidad: la del dios patrono que formó su clase a partir de su propia sustancia.

7. *El arribo del tiempo*

Otros dioses se encargan de transformar, deteriorar y finalmente destruir la cobertura de las criaturas. Llegan del anecúmeno en viajes constantes para caer sobre la superficie de la tierra, actuar y volver a su origen. Son el tiempo. Los dioses-tiempos integran grupos de diversas dimensiones. Su oportunidad de acción está rígidamente determinada por el orden calendárico.

Hay dioses-días, dioses-meses, dioses-años, etc. Los que forman los días pertenecen a dos grupos primarios. Uno de ellos se compone de trece miembros, y cada dios tiene el nombre de un numeral, del uno al trece. Veinte dioses forman el segundo grupo, y sus nombres son de elementos, objetos, animales o vegetales. Dos dioses, uno de cada grupo, se funden en un dios-día; por ejemplo, el dios Uno se une al dios Cocodrilo para integrar al dios Uno-Cocodrilo. La fila continúa con la fusión de dos en dos componentes hasta cerrar el ciclo de doscientas sesenta posibles combinaciones. Cada día viaja por uno de los cuatro árboles cósmicos en un movi-

miento levógiro, sucediéndose, por tanto, las salidas por el este, el norte, el oeste, el sur, el este... (Cuadro 8).

Los dioses-tiempo llegan, se extienden, penetran en las criaturas hasta formar parte de ellas transitoriamente, dejan su huella y se marchan. Son el destino, y afectan de manera diferente a cada criatura, porque, en resumidas cuentas, en el interior de todo individuo se produce cotidianamente un encuentro de seres divinos.

8. *La naturaleza del hombre*

Los mesoamericanos creían que el ser humano, como el resto de las criaturas, había recibido de su dios patrono un segmento de la sustancia divina que le daba sus caracteres esenciales. Sin embargo, la idea de la donación no era tan simple: inmerso el mesoamericano en una concepción mítica del cosmos, deducía la inmutabilidad de las criaturas, y dentro de este marco conceptual debía dar razón tanto de su naturaleza humana como de las diferencias debidas a las particularidades étnicas, grupales y familiares. La identidad, en efecto, era gradual, y mientras más se descendía en el nivel de parentesco, las semejanzas eran mayores. El mesoamericano pudo responder a esta pregunta gracias a su concepción de la fisión de los dioses. Si en la concepción mítica del cosmos no era posible la transformación de las clases a partir de la creación, ¿cómo era que existían simultáneamente caracteres esenciales generales y caracteres esenciales particulares, y éstos en diferentes niveles? El gran patrono del hombre le había concedido, entre otros grandes dones, la posesión del lenguaje y la capacidad de trabajo; pero había que justificar la diversidad de lenguas, cultos, costumbres, profesiones y otras muchas características grupales que se juzgaban regalo divino. La explicación descansaba en la idea de que el gran patrono se había desdoblado en sucesivos niveles y en cada uno de ellos había particularizado su creación. Veamos algunos ejemplos: los antiguos nahuas decían que Quetzalcóatl había sido el creador del hombre; pero Otómitl había creado a todos los hombres de etnia y lengua otomíes y, en un nivel mucho menor, Cóyotl Ináhual era el antepasado común de los artesanos de pluma que poblaban uno de los barrios de la ciudad de Mexico-Tenochtitlan (Cuadro 9). En este sentido, había mitos que se referían, en general, a la creación de la especie humana; pero otros relatos sagrados narraban el surgimiento simultáneo al mundo de diferentes grupos humanos que habían esperado el momento de su aparición sobre la tierra en el interior de las siete matrices de la montaña paridora, Chicomóztoc

(Figura 3). En resumen, tanto las características generales del hombre como las particulares de los grupos humanos residían en una clase de alma. El alma identitaria era compleja, pues contenía los caracteres de los distintos niveles de la identidad.

Sin embargo, la complejidad iba más allá: era indispensable explicar que cada ser humano poseía, además de los atributos identitarios, otros de carácter individual, y por ello se concibieron otras almas, adicionales, que cada hombre adquiría después de su nacimiento. Así, el individuo estaba formado por un cuerpo y un conjunto de almas, compatibles o incompatibles entre sí. Y había otras incorporaciones de entidades invisibles en la historia del individuo, temporales unas, definitivas otras, entre ellas el tiempo, las posesiones divinas, las invasión de enfermedades personalizadas o la ingestión del alma contenida en las bebidas alcohólicas y psicotrópicos (Cuadro 10).

9. *El sentido de la vida humana*

Dice el *Popol Vuh* (1964, primera parte, caps. 2-3: 25-32; tercera parte, cap. 1: 103-104), libro sagrado de los quichés, que los hombres fueron creados por la necesidad que tenían los dioses de ser reconocidos, adorados y alimentados. Para ello los dioses se esforzaron en crear a quien tuviera inteligencia, articulara palabras, fuese capaz de trabajar y pudiera reproducirse. Entre las retribuciones de los dioses a las criaturas veneradoras estarían la superioridad de la especie sobre los animales y la naturaleza social que permite a los hombres crear un ámbito civilizado. En otras palabras, el mesoamericano hizo del cosmos el gran aparato que tenía como función producir la dinámica de los ciclos que eran indispensables para su existencia; imaginó a los dioses a su semejanza como agentes del dinamismo y se ubicó en el centro, como la parte terrenal —correlativa a la acción divina— de la continuidad y preservación del orden mundano. Las leyes básicas del hombre fueron el trabajo, la colaboración con los entes cósmicos, la corresponsabilidad en la marcha del mundo y la reciprocidad generalizada.

IV. PARTICULARIDADES DE LA RELIGIÓN MEXICA

1. *El origen y la función de los mexicas*

Muy diferentes pueblos del Posclásico Tardío narran la historia de sus orígenes a partir de una misma pauta bien establecida: origi-

nados en la montaña paridora, cada pueblo salió dirigido por su dios patrono, quien le proporcionó, entre otras cosas, una profesión para cumplir su función cósmica[5]. Es frecuente que los mitos cuenten que los pueblos cruzaron un cuerpo de agua para arribar al mundo, que tuvieron un viaje lleno de penurias y, por fin, que llegaron a su tierra prometida, encontrada por la señal del milagro. La tierra de destino tenía las características requeridas por la profesión que habían heredado.

Obviamente, cada pueblo contó su historia para fundamentar sus especificidades. Los mexicas dieron al lugar de origen el nombre de Aztlan, «lugar de la blancura», y narraron que los sacó de allí el dios Huitzilopochtli, quien también lleva los epónimos de Mexi (Durán, 1984: II, cap. 3, 28) y Ténuch (Benavente, 1971, epístola proemial: 10) (Cuadro 11). Del dios recibieron sus instrumentos de trabajo: el propulsor de dardos, el dardo de tres puntas y la red para cargar presas. Eran instrumentos de pescadores, recolectores y cazadores lacustres. La tierra prometida se encontró en los islotes de un lago, y desde su establecimiento los mexicas se dedicaron a pescar y a cazar aves acuáticas.

Sin embargo, los mitos cambian cuando han de fundamentar el cambio histórico y político. El ascenso militar de los mexicas a partir de su victoria sobre Azcapotzalco trastornó la tradición de la herencia, y en las nuevas versiones de los relatos de origen el propulsor y el dardo fueron las armas que el dios entregó a su pueblo para señalarlos como futuros conquistadores (López Austin, 1973: 176-177). En las narraciones modificadas las palabras del patrono prometían que todos los pueblos se someterían a los mexicas.

Así se tejió la justificación de la cruel expansión bélica: los mexicas se dedicaron con ardor a mantener la dinámica del mundo, alimentando al Sol y a la Tierra con las víctimas logradas en el campo de batalla. La religión, como el resto de los ámbitos sociales, se tiñó de militarismo, mientras que la práctica de los sacrificios humanos se incrementó desmesuradamente.

2. *Las justificaciones religiosas de la guerra*

El militarismo fue sostenido por dos ideologías diferentes que en un tiempo se traslaparon. La primera acompañó al restablecimiento del sistema político que tenía como eje el mito de la Tollan

5. La pauta puede observarse desde el centro de México hasta el sureste mesoamericano.

anecuménica y su gobernante Quetzalcóatl. Tras la victoria sobre Azcapotzalco, los mexicas invocaron su derecho de ocupar una posición privilegiada en la institución jurídico-política, pluriétnica y superestatal, denominada *excan tlatoloyan* o «juzgado de las tres sedes», a la que las fuentes documentales se refieren como «triple alianza». Esta institución era en realidad un aparato de control político regional respaldado por las fuerzas armadas de tres estados poderosos que actuaban con el pretexto de mantener el viejo orden procedente de Tollan. Los tres estados aliados —Mexico-Tenochtitlan, Tetzcoco y Tlacopan— tuvieron tal éxito militar con esta institución, que pronto saltaron los límites regionales y ampliaron sus conquistas sobre pueblos distantes. Dado que las funciones militares de la *excan tlatoloyan* recayeron en Mexico-Tenochtitlan, los mexicas se sobrepusieron hábilmente a sus aliados. Cuando Tetzcoco y Tlacopan pasaron a un segundo plano, Mexico-Tenochtitlan invocó una nueva ideología: según dijeron, los dioses decidían qué estado debía hacerse cargo, temporalmente, del dominio del mundo conocido, y mostraban su decisión haciendo triunfar a los ejércitos del elegido. Era una justificación brutal. Así, Huitzilopochtli quedó como dios predominante, «padre adoptivo» que recibía benévolamente bajo su protección a todo pueblo que reconociera su superioridad (Alvarado Tezozómoc, 1944, cap. 21: 80).

3. *La transformación del patrono*

Las fuentes permiten apreciar los cambios que produjo el rápido ascenso de los mexicas en la promesa de su dios y el uso de los instrumentos que donó a su pueblo. No es tan claro, sin embargo, si existió una transformación en cuanto a los atributos del dios mismo. Aunque los dioses patronos procedían del panteón general mesoamericano, sus fieles los nombraban con demasiada libertad, por lo que algunas veces es difícil identificarlos. Las fuentes documentales conceden a Huitzilopochtli fuertes y firmes atributos de dios solar y guerrero (Figuras 4 y 5). Sin embargo, hay indicios de que Huitzilopochtli fue en su origen un numen acuático, emparentado con dioses patronos de pueblos cultivadores de chinampas. Esos indicios pasarían inadvertidos si no fuera por dos aspectos que despiertan sospecha. El primero, la notable escasez de imágenes de piedra del dios patrono de un pueblo que era famoso por las múltiples esculturas de sus deidades. En su mismo templo, que compartía con su opuesto complementario, Tláloc, el dios de la lluvia, las imágenes de éste son muy abundantes, mientras que las

de Huitzilopochtli son sustituidas por las del dios del fuego o por grandes braseros con símbolos ígneos. El segundo indicio es que su imagen lleva los atavíos y las insignias de otros dioses. Esto no es extraño en Mesoamérica; pero sí lo es que sólo uno de los emblemas —la cabeza del colibrí— se haya identificado como exclusivo del dios (Boone, 1989: 1-2, 10; Nicholson, 1988: 232, 244). En todo caso, la definitiva figura guerrera y solar del dios se ajustaba perfectamente a la empresa cósmica que los mexicas se habían adjudicado (Figura 6).

V. LA RELIGIÓN MEXICA EN LAS FUENTES DOCUMENTALES

1. *El registro de la religión indígena*

Los españoles —principalmente los frailes— investigaron y escribieron sobre creencias y prácticas religiosas indígenas en busca de justificaciones para su acción evangelizadora y como medio para comprender la tradición que atacarían con su prédica. Sin duda su prejuiciada visión distorsionó y satanizó el antiguo credo, y buena parte de la incomprensión posterior del pensamiento cosmológico deriva de su percepción intolerante; pero no puede negarse que su registro fijó de manera fiel y precisa una verbalidad que, de otra manera, se hubiera perdido en unas cuantas generaciones. El conocimiento que ahora existe de la religión de los nahuas del Altiplano Central de México es incomparablemente superior al que se tiene de la de los mayas, zapotecos, mixtecos, tarascos y tantos otros pueblos que no contaron con la privilegiada atención de un Sahagún, un Durán, un Benavente y de tantos otros que dejaron para la posteridad descripciones de dioses, fiestas religiosas, sistemas calendáricos y creencias, que transcribieron mitos y que indagaron sobre las concepciones sobre el cosmos, sobre la vida y sobre el destino en el más allá. Junto a los testimonios escritos en español y latín, en el centro de México se produjeron registros en náhuatl gracias tanto a los españoles que confiaron en la fidelidad del dictado directo como a los indígenas que adaptaron la grafía latina a su lengua. La aproximación a la mentalidad de los nahuas en su propia palabra da otra dimensión al estudio (Figura 7). El análisis filológico, si está debidamente apuntalado en el conocimiento de las diversas fuentes históricas y arqueológicas, es un invaluable recurso para la comprensión de la antigua visión del cosmos.

2. *El culto religioso y las occisiones rituales*

Las ceremonias dedicadas a los dioses captaron la atención de los evangelizadores en forma privilegiada. Las celebraciones de carácter estatal se distribuían principalmente en los dieciocho meses de veinte días que componían el año solar (se agregaban cinco días aciagos para completar el ciclo). En Mexico-Tenochtitlan, una buena parte de estas ceremonias se llevaba a cabo en el gran recinto ceremonial, un enorme conjunto de templos que ocupaban el centro mismo de la ciudad, en torno al sitio del milagro fundacional de la aparición del águila posada en un nopal[6]. Según la tradición, tras el milagro se erigió allí el primer adoratorio a Huitzilopochtli. El edificio fue agrandado de tiempo en tiempo, hasta convertirse en la más impresionante pirámide de la región lacustre. Como otros templos de su época, la pirámide recibía un doble culto. La escalinata de su fachada estaba dividida longitudinalmente para conducir a dos capillas que se levantaban en la cúspide: la del sur guardaba la imagen de Huitzilopochtli; la del norte estaba dedicada a Tláloc, el dios de la lluvia. En torno al edificio ocupaban un vasto espacio ceremonial otras pirámides, patios para el culto público, canchas para el juego de pelota, armazones para los cráneos de los enemigos sacrificados, edificios escolares y sacerdotales, etcétera.

Las fuentes documentales dedican considerable atención a las occisiones rituales, de las que podemos distinguir varias clases. Con sacrificios humanos retribuían los hombres a los dioses los beneficios recibidos o esperados. Tal vez la petición más vehemente fuese la lluvia, el preciado bien que los hombres debían sufragar con su sangre y sus corazones. Debido a esta retribución, las víctimas recibían el nombre de *nextlahualtin,* literalmente «los pagos». Pero también se entregaba en los altares a los *teteo imixiptlahuan* («las imágenes de los dioses»), que eran cautivos de guerra o esclavos purificados que habían sido convertidos ritualmente en recipientes de los dioses. Se los ataviaba como a éstos, eran honrados como ellos y con posterioridad eran sacrificados como habían perecido las deidades en los mitos. En resumen, se celebraba la muerte de los dioses con la repetición del acto mítico en el mundo, después de que cada numen tomaba posesión de un cuerpo humano, haciéndolo su imagen viva (López Austin, 1980, I: 432-438).

6. La leyenda cuenta que el águila apareció devorando un ave o una serpiente. La última versión se plasma en el escudo nacional de México.

3. *El sentido de la vida y de la muerte*

El registro de la palabra viva también ha permitido la investigación sobre las concepciones y los sentimientos más íntimos de los antiguos fieles. Así, sabemos que la vida en esta tierra se consideraba llena de sinsabores; pero podían alcanzarse el gozo y la alegría con el esfuerzo y el cansancio. Las recompensas de los dioses comprendían bienes tan preciados como el alimento y la bebida, el conocimiento de otros seres humanos, los placeres del sexo, la formación de la pareja conyugal y la reproducción (Sahagún, 1979: lib. VI, 76). Los consejos a los jóvenes giraban en torno a las ideas de equilibrio y cumplimento estricto de la reciprocidad y colaboración del hombre en la conservación del orden del mundo. Existía la idea del pecado como la transgresión que ofendía a las divinidades. Toda falta al cumplimiento de las obligaciones, toda ruptura de los preceptos morales, tenía su escarmiento sobre la tierra. El castigo más importante era la enfermedad: faltas, excesos, comportamiento irrespetuoso, pérdida del control emocional o avaricia provocaban desequilibrios en el sensible sistema corporal, que debía mantener la armonía entre la parte perceptible del ser humano y sus múltiples entidades anímicas.

La muerte del ser humano significaba la dispersión de los componentes de su compleja unidad. Tras el fallecimiento del individuo, el *teyolía* o alma heredada del patrono iniciaba un viaje al más allá. Como la muerte era considerada una última posesión divina, el fin del hombre marcaba el destino ultramundano. Los varones virtuosos eran elegidos por el Sol, quien les producía una muerte gloriosa en el campo de batalla, para formar así el ejército que cotidianamente lo acompañaba en su camino, desde su punto oriental de salida hasta el centro del Cielo. Las mujeres escogidas por la diosa Cihuacóatl Quilaztli morían en su primer parto, y su recompensa era formar la guardia del Sol desde la mitad del Cielo al ocaso. Quienes habían sido devotos del dios de la lluvia —o los que habían causado su enojo— viajaban al lugar subterráneo de la vegetación y la humedad. Los fallecidos de muerte común iban al más profundo de los pisos del Mictlan, el «sitio de la muerte».

Se sabe de la breve existencia en el Mictlan: el alma del difunto recorría el camino en cuatro años, y al llegar al noveno piso perdía su individualidad humana. Se trataba, por tanto, de un destino que era el común al del resto de las criaturas: la entidad anímica —divina— que contenía las características esenciales del ser humano se limpiaba y se reciclaba. Suponemos que se atribuía igual brevedad

de existencia individualizada a las almas que iban al reino de Tláloc y al Cielo solar.

En el tiempo que transcurría entre la defunción del hombre y la desaparición de su individualidad, el *teyolía* trabajaba: sus actividades eran ya meteorológicas, ya agrícolas, ya al servicio del Sol.

VI. LA RELIGIÓN AVASALLADA

1. *La evangelización*

La empresa imperial española se implantó en el Nuevo Mundo por medio de dos formas concurrentes y complementarias de dominación: el orden político-militar y la evangelización forzada. De hecho, el imperialismo español pretendió justificar sus actos por medio de su misión cristiana (Gibson, 1981: 101). En la Nueva España las órdenes religiosas tuvieron una participación excepcional con la presencia inicial de franciscanos, dominicos y agustinos.

La destrucción de las instituciones religiosas indígenas fue inmediata y sus sacerdotes sufrieron la persecución y el exterminio. La evangelización fue masificada, al extremo de que en doce años (entre 1524 y 1536) unos cuantos frailes bautizaron a millones de indígenas, situación que produjo que los naturales asimilaran en forma muy limitada los principios del cristianismo. Por otra parte, hubo de recurrirse a las coincidencias entre el ritual católico y el indígena, sobre todo a la música, al canto y a la danza, y consciente e inconscientemente los evangelizadores propiciaron la confusión entre los personajes sagrados cristianos y los dioses indígenas como engarce para el tránsito a la cristiandad.

Como es obvio, la evangelización tuvo una penetración muy diferente en los distintos territorios dominados. Las regiones más aisladas permanecieron totalmente al margen de la enseñanza religiosa o aceptaron el cristianismo con muy poco conocimiento del credo que se les imponía, limitando el cambio a la nomenclatura de los seres sobrenaturales y a las ceremonias más externas de la liturgia llevada por los frailes. Gibson (*ibid.*: 136-137) afirma que, en términos generales, la iglesia católica sólo logró una transformación superficial en las creencias indígenas; pero que en el fondo éstas se mantuvieron, aunque modificadas, bajo el aspecto de la conversión.

2. *Las religiones coloniales*

En términos globales puede afirmarse que los indígenas aceptaron, de grado o por la fuerza, su inclusión en una tradición religiosa que no entendieron de manera suficiente, y que su aceptación no implicó el abandono de su antiguo credo. Eran dos visiones muy diferentes del mundo, y ninguna de ellas se adaptaba a la situación de los pueblos que sufrían el dominio colonial. Nacieron nuevas formas de pensamiento, derivadas tanto de la tradición cristiana como de la mesoamericana, pero que respondían a las condiciones coloniales, por lo cual creencias y prácticas religiosas se transformaron en vías de resistencia frente a la opresión, la marginación y la pobreza.

Pese a las diferencias que existen entre las religiones indígenas coloniales, todos o casi todos sus fieles se reconocen sinceramente como cristianos; sus cultos, creencias e instituciones están inscritos en la matriz religiosa aldeana, alimentados por elementos tanto mesoamericanos como cristianos; las personas sagradas o sobrenaturales del cristianismo —entre ellas el Demonio— han sido resimbolizadas; una parte considerable de su culto está subordinada a las instituciones eclesiales cristianas, muy alejadas de su cultura; han adoptado liturgia y organizaciones cristianas, aunque resimbolizadas y refuncionalizadas, y reconocen como válido el saber tradicional recibido durante generaciones, que consideran revelación de los dioses, y al que comúnmente se refieren como *costumbre*.

Las diferencias entre los cultos coloniales aumentan en nuestros días por la creciente intrusión del protestantismo, que compite con la iglesia católica por la ascendencia sobre la población indígena.

3. *Diferencias entre las religiones indígenas y el cristianismo*

El difícil proceso de confluencia de las tradiciones mesoamericana y cristiana en el pensamiento colonial indígena han encontrado muchos puntos irreductibles, entre los que destacan los siguientes:

a) El cristianismo se proclama monoteísta. Las religiones coloniales generalmente reconocen su politeísmo, en el que incluyen las figuras de los santos no como humanos reconocidos por su virtud, sino como divinidades anteriores a la existencia del mundo, a quienes les fueron encargadas tareas específicas que realizarían en el tiempo de las criaturas, principalmente labores de patronato de los futuros grupos humanos. El Demonio no es tenido por un dios del que emana la maldad, sino como el dueño de los bienes contenidos en el depósito subterráneo del Monte Sagrado.

b) En el cristianismo existe el dualismo de opuestos polares e irreductibles: el bien y el mal. En la tradición indígena los opuestos son complementarios, y su naturaleza dual es necesaria y creativa. El bien y el mal no son concebidos como unidades ontológicas. Ninguno de los dioses mesoamericanos es absolutamente bueno ni absolutamente malo.

c) Para el cristianismo el mundo está formado por la coexistencia imperfecta del bien y del mal, por lo que al final de los tiempos advendrá la separación definitiva, en los ámbitos diferenciados de los salvos y los condenados. Las religiones coloniales siguen considerando esta vida cargada tanto de sufrimientos y privaciones como de satisfacciones y alegrías; pero este mundo es el único posible; en él las oposiciones producen el movimiento y es el lugar donde el hombre adquiere la plenitud de su existencia.

d) Para el cristiano, un breve tiempo sobre la tierra determina una vida futura, eterna, de salvación o condena. Pese a la insistencia de los evangelizadores, buena parte de las religiones indígenas coloniales no aceptaron que sus dioses pudieran condenarlos a una eternidad de terribles sufrimientos y siguieron creyendo que su conducta en este mundo les traería los premios o castigos consecuentes durante su existencia terrenal.

e) La religión cristiana, al universalizarse, se fue desligando de las culturas que le dieron origen. Las religiones coloniales, aunque afectadas por la evangelización, conservan hasta nuestros días una estrecha vinculación con cada uno de los ámbitos de la vida cotidiana, principalmente con las labores agrícolas, y el hombre sigue considerándose la parte terrenal en la compleja relación productiva en que participan tanto los vivos como los muertos y los dioses.

Cuadro 1

La tradición religiosa mesoamericana en el tiempo

2500 a.C. 1200 a.C. 400 a.C. 200 d.C. 900 d.C. 1521 d.C. 1821 d.C. presente

PRECLÁSICO			CLÁSICO	POSCLÁSICO	COLONIA	MÉXICO INDEPENDIENTE
TEMPRANO	MEDIO	TARDÍO				
Aldeas de agricultores en sociedades igualitarias. Invención de la cerámica	Aldeas de agricultores en sociedades jerárquicas. Expansión de la simbología y el estilo olmecas	Grandes aldeas que controlan amplias regiones. División de los sistemas de saber y registro de pensamiento	Nacimiento de las ciudades. Esplendor político y cultural. Extensión de las redes comerciales	Gobiernos pluriétnicos con control regional. Militarismo y expansión hegemónica de estados conquistadores	Fin de la vida autónoma indígena. Evangelización forzada. Vida de sujeción colonial	Fin del dominio español. La vida indígena continúa siendo marginada y pobre
RELIGIÓN MESOAMERICANA					RELIGIONES INDÍGENAS COLONIALES	
Formación del núcleo duro de la religión	Época de la consolidación religiosa del poder jerárquico. Expansión de la iconografía cosmológica olmeca	Época de la separación de los sistemas de saber. Gigantismo de la arquitectura religiosa	Época de esplendor. Los sistemas de saber, ligados a la religión, alcanzan una gran complejidad	Época militarista. Los mitos de Tollan y la Serpiente Emplumada justifican la conformación pluriétnica de los estados. La guerra es justificada por la necesidad de alimentar a los dioses con sacrificios humanos	Formación de nuevas concepciones y cultos dentro de las tradiciones mesoamericana y cristiana, pero respondiendo a las condiciones de opresión	

Cuadro 2
PRINCIPALES PARES DE OPOSICIÓN MESOAMERICANOS

DIOSA MADRE	DIOS PADRE
HEMBRA	MACHO
FRÍO	CALOR
ABAJO	ARRIBA
INFRAMUNDO	CIELO
HUMEDAD	SEQUÍA
OSCURIDAD	LUZ
DEBILIDAD	FUERZA
NOCHE	DÍA
AGUA	FUEGO
LLUVIA	SOL
MUERTE	VIDA
DOLOR AGUDO	IRRITACIÓN
INFLAMACIÓN	CONSUNCIÓN
MENOR	MAYOR
FETIDEZ	PERFUME
SEXUALIDAD	GLORIA
RIQUEZA	POBREZA
OESTE	ESTE
NORTE	SUR
CONEJO	VENADO
JAGUAR	ÁGUILA
CANTO	MÚSICA
PAPEL	ALGODÓN
AZULVERDE	AMARILLO
AZUL	ROJO
AVES	MAMÍFEROS

Cuadro 3
La división nahua del cosmos

PARTE SUPERIOR DEL ANECÚMENO *Chicnauhtopan* o «los nueve que están sobre nosotros»	Región celeste: tiempo/espacio exclusivo de los seres sobrenaturales. Son los nueve cielos verdaderos, en los cuales la Dualidad Divina ocupa la parte más alta
ECÚMENO O MUNDO *Tlaltícpac* o «lo que está sobre la superficie de la tierra»	Tiempo/espacio ocupado por las criaturas (comprendidos los astros y los meteoros); pero también por seres sobrenaturales que radican en, o transitan por, él
PARTE CONECTIVA DEL ANECÚMENO	*Axis mundi* (Árbol Cósmico y Monte Sagrado) y bordes marinos de la Tierra. En los bordes de la Tierra se yerguen los cuatro árboles cósmicos por los cuales circulan los dioses
PARTE INFERIOR DEL ANECÚMENO *Chicnauhmictlan* o «los nueve de la región de la muerte»	Región de la muerte: tiempo/espacio exclusivo de los seres sobrenaturales, comprendidos entre ellos los dioses «semillas-corazones», desprovistos de su cobertura. Son nueve pisos del inframundo, en el más profundo de los cuales el *teyolía* de los muertos pierde todo vestigio de su vida anterior para ser reciclado. El interior del Monte Sagrado es la gran bodega donde están las «semillas-corazones» que han de volver al mundo y el agua de las lluvias que se precipitarán sobre la Tierra

Cuadro 4
CARACTERÍSTICAS DE LOS DIOSES MESOAMERICANOS

Constituidos sólo por sustancia ligera	Su sustancia es imperceptible para el hombre en situaciones normales de vigilia
Con personalidad	Son poseedores de razón, voluntad, pasiones y facultades de comunicación entre sí y con los hombres
Inmortales	Su «muerte» no significa aniquilación, sino cambio de estado en los procesos cíclicos
Diversos entre sí	Su carácter es correlativo a la diversidad del mundo
Actuantes	Su voluntad dirige una acción eficaz
Ocupantes de todos los ámbitos cósmicos	Habitan el ecúmeno y el anecúmeno
Con poderes delimitados	Poseen particulares facultades, formas de acción, tiempos y espacios específicos
Regidos por las leyes del cosmos	Sujetos y limitados por la regularidad cósmica
Carentes	Pasibles de apetencias y necesidades, ávidos de los bienes terrenales. Exigen el reconocimiento y el culto de los hombres
Vulnerables al paso del tiempo	Al residir o transitar por el mundo quedan sujetos al deterioro que producen los dioses convertidos en los ciclos temporales
Divisibles y reincorporables	La posibilidad de división de su sustancia permite su ubicuidad
Fisibles y fusibles	Son seres complejos capaces de separar sus diferentes aspectos en distintas personas divinas o de unirse con otras personas divinas para formar una sola

Cuadro 5
FUNCIONES DE LOS DIOSES MESOAMERICANOS

INTEGRANTES DEL COSMOS		
Creadores de los componentes cósmicos		Derivan de la Pareja Suprema y se encargan de crear las diferentes partes del aparato cósmico
Piezas del cosmos		Son la personificación de los componentes cósmicos
Regentes		Su voluntad gobierna cada uno de los componentes cósmicos
Guardianes		Mantienen la sacralidad y la integridad de los distintos ámbitos
DINAMIZADORES DEL COSMOS		
Esencias de las fuerzas naturales		Sus luchas generan los fenómenos naturales
Alternadores		Su desgaste paulatino provoca alternancia en sus combates
Componentes del tiempo		Su sustancia forma las distintas unidades temporales
RECTORES DEL MUNDO		
Creadores		Crean seres a partir de sí mismos y por medio de sus respectivas aventuras míticas
Formadores		Otorgan sus características a las criaturas
Perpetuadores		Sus ciclos provocan la permanencia de las especies
Generadores de los ciclos		Producen los ciclos astrales, calendáricos, meteorológicos, de fecundación, nacimiento, nutrición, crecimiento, maduración, enfermedad y muerte
Gobernantes		Rigen el destino de las criaturas
RECTORES DE LA EXISTENCIA HUMANA		
Patronos	Creadores	Crean grupos humanos a partir de su propia sustancia
	Formadores	Su sustancia otorga sus características a los grupos creados
	Guías	Guían a los hombres hasta la tierra prometida
	Protectores	Desde su monte protegen, vigilan y conceden sus dones
Invasores		Toman posesión de los seres humanos y actúan en ellos
Justicieros		Premian y castigan la moral de los hombres
Rectores en el más allá		Presiden los mundos de los muertos

Cuadro 6
Los tiempos en la visión mesoamericana del cosmos

EL OTRO TIEMPO			EL TIEMPO DEL HOMBRE
INTRASCENDENCIA DIVINA	TRASCENDENCIA		
	DIVINA	NACIMIENTO DEL SOL	
Ocio divino			
1. Vida feliz de los dioses	1. Vida feliz de los dioses		
	2. Aventura mítica		
	3. Muerte de los dioses (principio de su transformación)	3. Muerte de los dioses (principio de su transformación)	
		4. Resurrección de los dioses (fin de su transformación con la incoación de los seres del tiempo del hombre)	4. Resurrección de los dioses (fin de su transformación con la incoación de los seres del tiempo del hombre)
			Existencia de los seres del tiempo del hombre

Cuadro 7
Proceso de transformación de los creadores en criaturas en la concepción mesoamericana

TIEMPO-ESPACIO * DEL MITO		SALIDA PRIMIGENIA DEL SOL		TIEMPO-ESPACIO MUNDANO
Blandura y humedad	⇒	Calor y luz solares	⇒	Solidificación
Aventuras divinas como periodo proteico de preparación para la creación	⇒	Cese brusco de las aventuras divinas como paso a la obtención de las formas definitivas que tendrán las criaturas	⇒	Sacrificio de los dioses como su captura en el ciclo vida/muerte
Los dioses son protoseres mundanos	⇒	Los dioses crean con su propia sustancia a los seres mundanos	⇒	Surgen los seres mundanos insertos en en el ciclo vida/muerte

Cuadro 8

Los días del ciclo adivinatorio: 260 dioses-días según los nahuas del Posclásico

los dos grupos de dioses que forman los días

Trece dioses con nombre de numeral	*Veinte dioses con nombre de divinidades, elementos, objetos, animales o vegetales*
Uno, Dos, Tres, Cuatro, Cinco, Seis, Siete, Ocho, Nueve, Diez, Once, Doce, Trece	Cocodrilo, Viento, Casa, Lagartija, Serpiente, Muerte, Venado, Conejo, Agua, Perro, Mono, Hierba Torcida, Caña, Jaguar, Águila, Águila de Collar, Movimiento, Pedernal, Lluvia, Flor
Cada dios-día se forma con la combinación de un dios de la primera columna y uno de la segunda, en estricto orden, hasta formar las 260 combinaciones posibles	

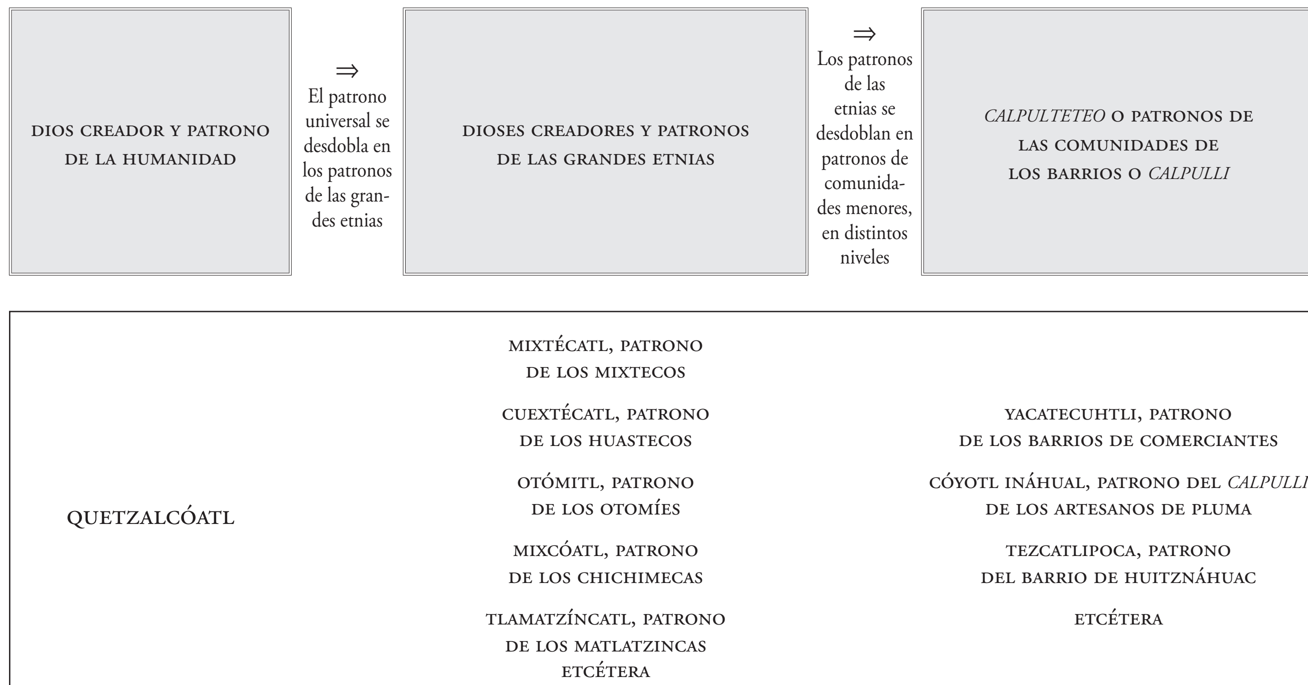
secuencia de los 260 dioses-días

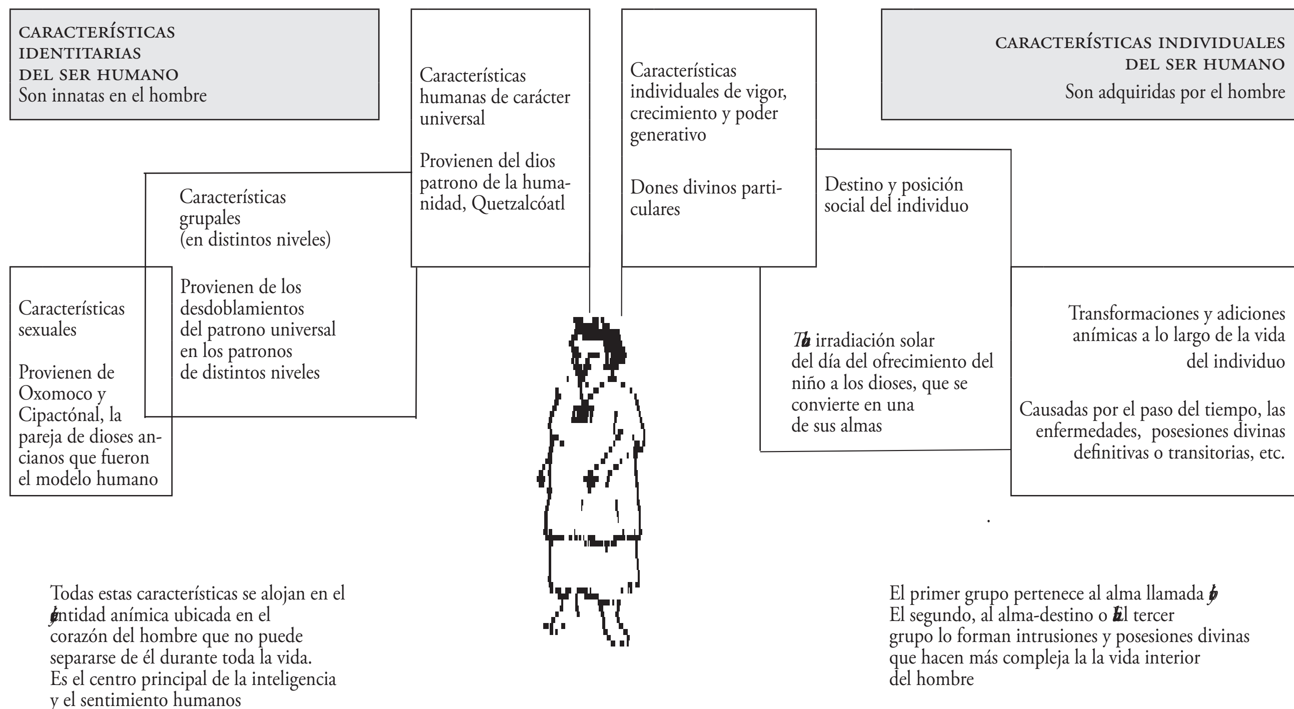
Uno-Cocodrilo	⇒	Dos-Viento	⇒	Tres-Casa	⇒	Cuatro-Lagartija
Cinco-Serpiente	⇒	Seis-Muerte	⇒	Siete-Venado	⇒	Ocho-Conejo
Nueve-Agua	⇒	Diez-Perro	⇒	Once-Mono	⇒	Doce-Hierba Torcida
Trece-Caña	⇒	Uno-Jaguar	⇒	Dos-Águila	⇒	Tres-Águila de Collar
Cuatro-Movimiento	⇒	Cinco-Pedernal	⇒	Seis-Lluvia	⇒	Siete-Flor
Ocho-Cocodrilo	⇒	Nueve-Viento	⇒	Diez-Casa	⇒	Once-Lagartija
Doce-Serpiente	⇒	Trece-Muerte	⇒	Uno-Venado	⇒	Dos-Conejo
Tres-Agua	⇒	Cuatro-Perro	⇒	Cinco-Mono	⇒	Seis-Hierba Torcida
Siete-Caña	⇒	Ocho-Jaguar	⇒	Nueve-Águila	⇒	Diez-Águila de Collar
Once-Movimiento	⇒	Doce-Pedernal	⇒	Trece-Lluvia	⇒	Uno-Flor
Dos-Cocodrilo	⇒	[… otros 217 días…]	⇒	Doce-Lluvia	⇒	Trece-Flor

distribución espacial de la llegada al mundo de los dioses-días, de acuerdo con el segundo de sus componentes

Árbol del ESTE	Árbol del NORTE	Árbol del OESTE	Árbol del SUR
Cocodrilo	Viento	Casa	Lagartija
Serpiente	Muerte	Venado	Conejo
Agua	Perro	Mono	Hierba Torcida
Caña	Jaguar	Águila	Águila de Collar
Movimiento	Pedernal	Lluvia	Flor

Cuadro 9
DESDOBLAMIENTO DE LOS DIOSES PATRONOS DE LOS SERES HUMANOS SEGÚN LOS NAHUAS DEL POSCLÁSICO





Cuadro 10

ORIGEN DIVINO Y FUNCIONES DE LAS DIFERENTES ALMAS QUE COMPONEN AL HOMBRE, SEGÚN LOS NAHUAS

Cuadro 11

SÍNTESIS DE LA HISTORIA MEXICA

MIGRACIÓN Y FUNDACIÓN	En las historias de la migración están mezclados los relatos míticos de la salida de un Aztlan anecuménico y la narración histórica. Huitzilopochtli guía a su pueblo hacia la tierra prometida. Llegan a la cuenca lacustre del centro de México. Milagro fundacional del águila posada sobre un nopal en un islote del lago de Tetzcoco. Fundan Mexico-Tenochtitlan. Trece años después se separa un grupo disidente y funda Mexico-Tlateloco	Se inicia la migración hacia 1111 Fundación de Mexico-Tenochtitlan, hacia 1325
PRIMEROS AÑOS EN LA CUENCA	Los mexicas se dedican a actividades lacustres: pesca, recolección y caza de aves acuáticas. Ganan terreno al pantano con la construcción de [illegible] en las que cultivan con técnicas muy especializadas	
PRIMEROS *TLATOQUE* O REYES DE TENOCHTITLAN	Al carecer de linajes reales, los mexicas buscan entre los pueblos vecinos un noble que funde el [illegible]o reino. Culhuacan accede y autoriza a Acamapichtli, quien es el primer [illegible]enochca. Le suceden Huitzilíhuitl y Chimalpopoca	Acamapichtli inicia su gobierno hacia 1352
GUERRA CONTRA AZCAPOTZALCO	Itzcóatl, [illegible]enochca. Los mexicas y otros pueblos luchan contra la hegemonía de Azcapotzalco. Triunfan y reconstituyen la [illegible]ormada por Mexico-Tenochtitlan, Tetzcoco y Tlacopan	Derrota de Azcapotzalco en 1430
ÉPOCA DE APOGEO Y EXPANSIÓN MILITAR	Motecuhzoma Ilhuicamina, [illegible] tenochca, lleva a cabo una reforma interna de consolidación. Expansión militar. Axayácatl derrota a los mexica-tlatelolcas. Lo suceden sus hermanos Tizócic y Ahuítzotl. Con el último se llega a la máxima extensión del dominio mexica	Axayácatl, 1469 Tizócic, 1481 Ahuítzotl, 1486
ÉPOCA DE CONSOLIDACIÓN	Motecuhzoma Xocoyotzin en el poder. Época de consolidación y esplendor mexica	Motecuhzoma Xocoyotzin, 1502
CAÍDA DE TENOCHTITLAN	Los españoles llegan a Tenochtitlan. Prisión y muerte de Motecuhzoma Xocoyotzin. Resistencia de los [illegible]Cuitláhuac y Cuauhtémoc. Derrota de los mexicas e inicio del régimen colonial	Llegan los españoles en 1519 Caída de Tenochtitlan en 1521

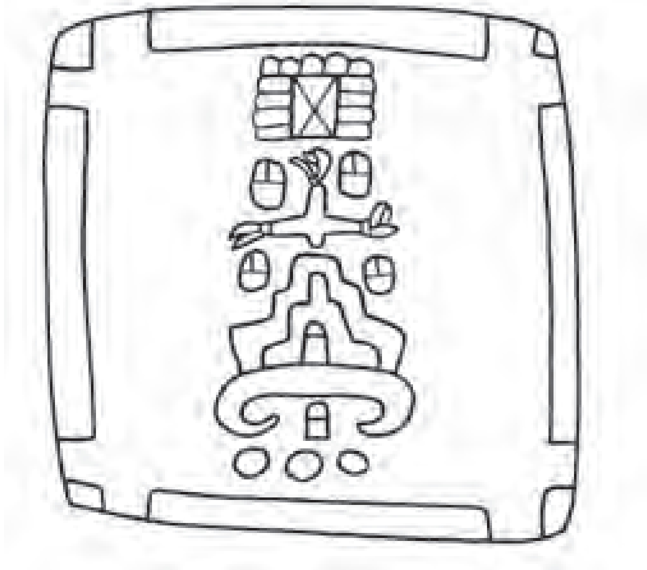


Figura 1. Placa olmeca del Dallas Museum of Art (redibujado por F. Botas a partir de Linda Schele, 1996: fig. 11).



Figura 2. Árbol Florido de Tepantitla Teotihuacan (redibujado por F. Botas a partir de Linda Schele, 1996: fig. 17).



Figura 3. Chicomóztoc y siete pueblos que nacerán en el mundo *(Historia tolteca-chichimeca*, fol. 16r. Dibujo por ALA).



Figura 4. Mito de Huitzilopochtli. Parto de Coatlicue (Sahagún, 1979: lib. III, fol. 3v. Dibujo de F. Botas).



Figura 6. Imagen de Huitzilopochtli *(Códice Borbónico,* 1979: lám. 34).

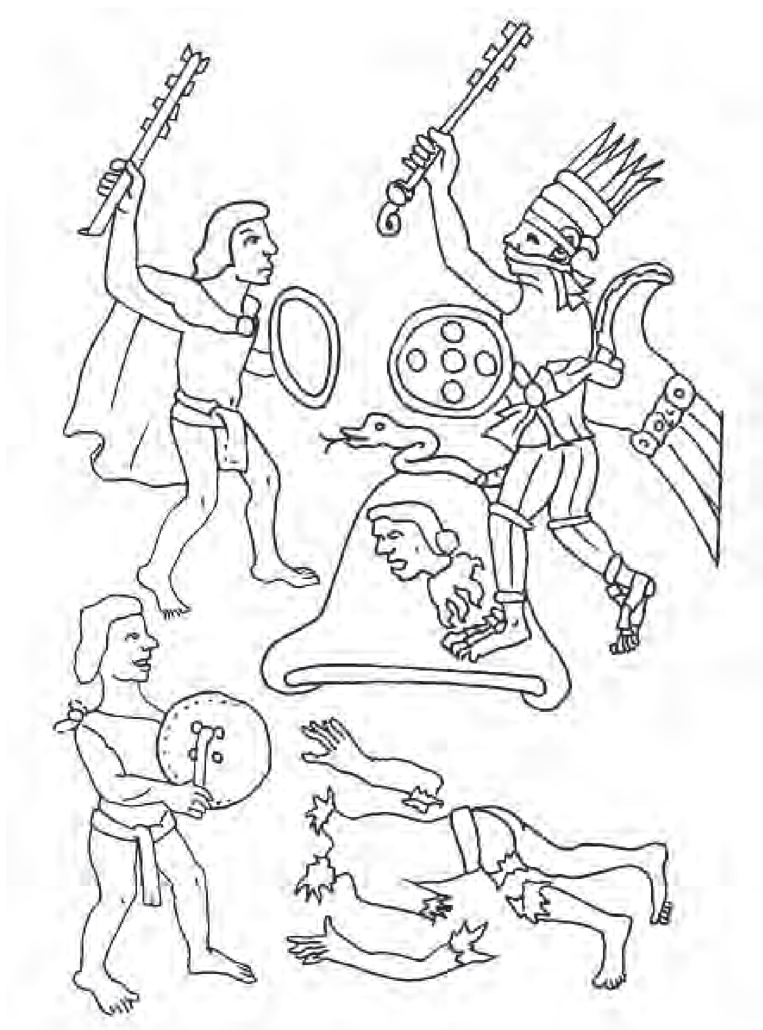


Figura 5. Mito de Huitzilopochtli. Derrota de los hermanos astrales (Sahagún, 1979: lib. III, fol. 3v. Dibujo de F. Botas).


del principio, de los dioses

Parrapho segundo de como honrravan a Vitzilo buchtli como a dios

Figura 7. Folio del *Códice Florentino*. La columna derecha tiene el texto original en náhuatl; la izquierda es la versión al español (Sahagún, 1979: lib. III, fol. 4r).

FUENTES PARA EL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN NÁHUATL

Miguel Pastrana Flores

«Todos los escritores trabajan de autorizar sus escrituras lo mejor que pueden, unos con testigos fidedignos, otros con escritores que ante dellos han escrito, los testimonios de los cuales son habidos por ciertos, otros con testimonios de la Sagrada Escritura. A mí me han faltado todos estos fundamentos para autorizar lo que en estos doce libros tengo escrito, y no hallo otro fundamento para autorizarlo sino poner aquí toda la relación de la diligencia que hice para saber la verdad de todo lo que en estos doce libros he escrito.»

(Fray Bernardino de Sahagún)

I. LAS FUENTES

Sin duda, cualquier persona con un poco de sentido crítico preguntará cómo es posible que los estudiosos de la historia y la cultura indígena antigua sean capaces de hacer las afirmaciones que se encuentran en sus obras si, como se sabe, las consagradas fuentes tradicionales para el conocimiento del pasado, a saber, los documentos escritos por contemporáneos, producto de las administraciones de la época y salvaguardados en archivos, son escasísimas cuando no inexistentes. Por su parte, los estudiosos, ya sean historiadores, antropólogos o arqueólogos, responderán que su conocimiento deriva del trabajo acucioso con otras fuentes, igualmente válidas y pertinentes.

He aquí formulada, de manera muy general, una cuestión capital, la referida al carácter y confiabilidad de las fuentes sobre el

mundo prehispánico en general, y sobre la religión de los antiguos nahuas en particular. Por ello se impone la necesidad de aclarar qué se quiere decir cuando se habla de fuentes. Para dar una breve pero útil respuesta, puede decirse que, en términos generales, fuente es todo aquel material que, a través de su análisis y el uso de ciertas técnicas, guiadas por el planteamiento de preguntas de investigación, proporcione información pertinente y aprovechable para el conocimiento de un determinado objeto de estudio.

El estudioso nunca debe olvidar que las llamadas «fuentes», ya sean antiguos monumentos, códices, crónicas religiosas o informes de laboratorio, están muy lejos de ser repositorios de neutros y objetivos «datos duros» que «hablan por sí mismos» en espera de que alguien muy disciplinado y muy poco imaginativo los ordene y publique, lo cual no es sino una cómoda ilusión que deja de lado que cada fuente tiene en sí misma algún tipo de interpretación, pues las llamadas fuentes son productos de procesos históricos, y por ello reflejan en primer término el contexto en que fueron elaboradas, así como los criterios de selección e interpretación de sus autores en sus propios marcos sociales e institucionales. Quizás sería más conveniente hablar de vestigios o huellas del pasado susceptibles de ser vehículos de conocimiento, y, para ser totalmente correctos, debemos decir que son los materiales de trabajo de los investigadores a través de los cuales elaboran nuevo conocimiento.

Por otra parte, hay que reconocer que el estudio del pasado nunca llega a «conclusiones definitivas», entre otras muchas razones porque cada generación establece sus propias preguntas de investigación y cada nuevo enfoque teórico o metodológico plantea a su vez nuevos puntos de vista, por lo cual siempre se realizan acercamientos diversos, constantes e incompletos a la realidad a partir del planteamiento de ciertos problemas a resolver.

Es por ello por lo que el cabal aprovechamiento de las fuentes requiere un trabajo analítico previo que se conoce con el concepto de heurística, que es el conocimiento general sobre las fuentes y la crítica sobre su procedencia, autoría, destinatarios, intencionalidad, veracidad y contexto histórico. Elementos que el investigador debe tener siempre presentes para una adecuada valoración de la información que puede extraer de sus fuentes y la utilidad que ésta puede llegar a tener antes de emprender la labor heurística, es decir, de desarrollar su propia interpretación. Por decirlo de alguna manera, antes de emprender una nueva exégesis el estudioso está obligado a conocer las interpretaciones que están implícitas en las fuentes como parte intrínseca de ellas.

En una investigación el estudioso debe hacer varias operaciones: la primera es que dependiendo de la temática de estudio y las preguntas de investigación, deberá definir cuáles son los materiales más apropiados para obtener los elementos que le permitan formular una respuesta. Segundo: debe saber la naturaleza o tipología propia de las fuentes, si son textos escritos u obras plásticas, si se trata de discursos orales o pictográficos, si los vestigios son materiales o ideales, y las peculiaridades que impone su estudio. Tercero: le incumbe conocer la posibilidad concreta de acceso a las fuentes, los acervos en los que se resguardan, si hay ediciones adecuadas, si las reproducciones son fiables, sobre todo en el caso de las obras plásticas. Cuarto: le concierne reflexionar sobre el dominio que tenga de las técnicas y los métodos necesarios para la consulta y manejo de las fuentes, como son si están escritas en lenguas que desconoce, si se requiere saber paleografía, si son datos estadísticos, si es iconografía, si se trata de informes técnicos, si se conoce el código en que una información fue registrada, y otros muchos aspectos.

Entonces, si la delimitación y selección de las fuentes depende de su pertinencia para una investigación concreta, conviene preguntarse cuáles son las fuentes para el estudio de la religión de los antiguos nahuas. Y con ello se llega a otro problema, pues el término «religión» es uno de los más usados, comunes y debatidos por los estudiosos de lo social, por lo cual tratar de hacer una delimitación precisa de lo religioso no sólo es difícil, sino que incluso es engañoso. No siendo éste el lugar para abordar el asunto en su complejidad, es necesario partir de una definición sencilla pero operativa. La religión es el conjunto de prácticas, creencias e instituciones por medio de las cuales una sociedad determinada concibe la relación entre los hombres y lo trascendente.

En el mundo náhuatl esta relación permeaba prácticamente todos los aspectos de la vida social e individual, así como las formas de representación de lo humano, lo social y el mundo. Estaba presente en muchos aspectos que nosotros, inmersos en un tiempo secularizado, no comprendemos cabalmente. En el universo náhuatl, lo religioso no sólo es lo ritual, sino también la vida cotidiana misma, pues tanto el conjunto de la cultura como el devenir histórico estaban cargados de sacralidad.

En consecuencia, puede afirmarse que las fuentes para el estudio de la religión de los antiguos nahuas son todos aquellos materiales que manifiestan, recogen o son producto de las diversas formas en que los grupos de habla náhuatl se relacionaban con lo divino.

II. LA DIVERSIDAD DE LAS FUENTES

Los materiales para el conocimiento del pasado o fuentes son, dada su complejidad, riqueza y heterogeneidad, un objeto de estudio por sí mismos. Al analizarlos debemos tener en cuenta, en primer término, las condiciones sociales que hicieron posible la existencia de un determinado material; en segundo término, la naturaleza intrínseca de ese material: si se trata de testimonios de testigos presenciales, o de obras históricas posteriores, si es cerámica, restos humanos, o la geografía misma; y, en tercer lugar, las distintas valoraciones que los mismos materiales han tenido a través del tiempo y las diferentes preguntas que les han sido planteadas. Si se sopesa adecuadamente todo esto resulta obvio que condiciona de manera importante tanto sus contenidos como la forma de acercarse a ellos.

Para el estudio de la religión de los antiguos nahuas hay una gran diversidad de fuentes, por lo cual, como un primer punto de partida, es conveniente plantear una categorización para racionalizar el material y el conocimiento general. Claro que puede haber, y habrá, otras muchas clasificaciones; la presente debe verse ante todo como una propuesta didáctica y operativa. No hay que olvidar que toda clasificación es un instrumento para ayudar a la investigación y no una inamovible camisa de fuerza.

En términos generales pueden plantearse cuatro grandes grupos de fuentes para el estudio de la historia y la cultura náhuatl: 1) arqueológicas, 2) iconográficas, 3) etnológicas y 4) registro gráfico. Hay que ver en qué consiste cada una de ellas.

1. *Fuentes arqueológicas*

El concepto de fuentes arqueológicas remite fundamentalmente a los materiales que proporciona la arqueología. Dichos materiales comprenden, en primer término, todos los restos de cultura material, tales como la arquitectura, la cerámica, la lítica y otros muchos. En segundo lugar, están los restos biológicos, como son los huesos humanos, los restos de animales y plantas. En tercer término conviene recordar que por su propia naturaleza el trabajo arqueológico modifica e incluso destruye en parte o en su totalidad tanto el material como el contexto que pretende rescatar, por ello son muy importantes los informes técnicos de arqueología, a través de los cuales es posible conocer los objetos en sus contextos de excavación (*vid.* Bernal, 1952, 1992; Litvak, 1985).

Es necesario advertir que el estudioso no puede caer en la visión ingenua de suponer que los vestigios materiales prehispánicos son automáticamente, y por ese simple hecho, más adecuados para el conocimiento y más «verdaderos» que las crónicas coloniales; primero, por la sencilla razón de que las piedras y tiestos tampoco hablan por sí mismos, sino por intermedio de los arqueólogos; segundo, porque los objetos también son productos históricos de sectores sociales específicos que se han modificado con el tiempo.

Por otra parte, hoy en día los arqueólogos trabajan de la mano con especialistas de las llamadas ciencias duras, como físicos, químicos y geólogos, entre otros, los cuales aportan nuevos elementos para la investigación del pasado, cuyos estudios también necesitan un tratamiento crítico para ser utilizados y no una simple aceptación de lo que dicen.

La utilidad de los materiales arqueológicos puede ser más clara si se recurre a un ejemplo: pongamos por caso el de una investigación avocada a indagar las prácticas sacerdotales entre los nahuas del Posclásico Tardío; esta hipotética indagación puede beneficiarse tanto de los objetos y recintos rituales exhumados por los arqueólogos como de los análisis químicos realizados en esos mismos objetos.

2. *Fuentes iconográficas*

En el caso de las fuentes iconográficas, se trata de las obras plásticas precolombinas con la expresión visual de diversos mensajes, ya sean de índole simbólica, cronológica o meramente factual, o alguna otra. Entre ellos podemos distinguir las esculturas de bulto redondo como la Coatlicue; los relieves como las banquetas de la Casa de las Águilas en el recinto del Templo Mayor de Tenochtitlan, o el llamado relieve escultórico como la Piedra de Tízoc y los «monumentos conmemorativos»; también son relevantes las muestras de pintura mural como las de Tlatelolco y las vasijas que ostentan diversos diseños y mensajes plásticos. Todas estas obras pueden aportar elementos acerca de la manera de representar el mundo de lo divino en el momento de su creación.

Para el aprovechamiento de estos materiales es necesario recurrir a las técnicas y métodos de la epigrafía y la historia del arte; otra opción es la llamada semiótica; para su análisis hay una interacción muy fuerte con el trabajo de las fuentes de registro gráfico, pues es en estas últimas donde generalmente hay datos que permiten interpretar las imágenes. En todos los casos hay que recordar que estas obras plásticas manifiestan el particular punto de vista de

sus creadores y no el de toda la sociedad, aunque, por supuesto, se compartan elementos culturales e históricos (*vid.* Kubler, 1986; Westheim, 1985; Burke, 2001).

Para seguir con el mismo ejemplo de una investigación sobre las prácticas sacerdotales, seguramente serían de gran interés aquellas representaciones de sacerdotes llevando a cabo diferentes ritos. También son de gran valor los objetos rituales hechos de piedra como los llamados *cuauhxicalli* (vasijas de águila) o los objetos representados en ellos, como el *zacatapayolli* o bola de *zacate* usada para ensartar las espinas sangrantes del autosacrificio (Gutiérrez Solana, 1983).

3. *Fuentes etnológicas*

En lo que respecta a las fuentes etnológicas, se trata de la información que proporcionan etnólogos y antropólogos sociales de su trabajo de campo. Consta tanto de la cultura material (objetos, herramientas) como de la cultura ideal (ideas, creencias y conceptos) de grupos indígenas del sigo XX y actuales, lo que corresponde al momento histórico en el que se gestan los trabajos antropológicos.

Sin embargo, el uso de este tipo de fuente presenta serios problemas. Por un lado, está la importantísima y profunda transformación de la cultura náhuatl a lo largo del tiempo, como los trescientos años de la Nueva España y el impacto del cristianismo; además de las casi dos centurias del México independiente con el urbanismo moderno, la industrialización, las migraciones a las ciudades y las campañas educativas, así como las propias dinámicas de cambio de las sociedades indígenas, entre otros muchos elementos. Para superar estos escollos el investigador debe emplear de manera sistemática y crítica ciertos recursos teóricos y metodológicos, como la llamada analogía etnológica, que se ubica dentro del concepto de tradición cultural, o el concepto de larga duración propuesto originalmente por Fernand Braudel para la historia económica. El primero de estos conceptos corresponde al cuerpo conceptual creado por la antropología, y el segundo, a las herramientas de la historia. Sólo después de un cuidadoso trabajo comparativo pueden plantearse los aspectos y materiales del presente que pueden alumbrar ciertos problemas del pasado (López Austin, 1999; Braudel, 1989; Kubler, 1972).

Para proseguir con nuestro ejemplo de una investigación sobre las prácticas sacerdotales, sin duda el conocimiento de ciertos usos rituales contemporáneos registrados entre los llamados «con-

tadores de los días», especialistas religiosos en el conocimiento de las cargas divinas del tiempo, puede ser enormemente útil —con el debido cuidado— para comprender ciertas actividades de sus equivalentes antiguos, los *tonalpouhque*, o «contadores de los días» (Colby y Colby, 1986).

4. *Fuentes de registro gráfico*

Las fuentes de registro gráfico abarcan todos aquellos documentos con mensajes complejos codificados en sistemas gráficos, ya se trate de un lenguaje o de documentos conocidos como códices que utilizan el sistema prehispánico que ha sido definido como pictográfico o pictoglífico, porque utiliza la imagen pictórica y los glifos para transmitir información, pero que no reproducen fonéticamente una lengua específica. Asimismo, en este rubro se encuentran los documentos que utilizan un sistema de escritura propiamente dicho que reproduzca una lengua de manera fonética como los documentos escritos en caracteres latinos y redactados en español, náhuatl e incluso latín (*vid.* Carrera Stampa, s.f.; Jiménez Moreno, 1978; Romero Galván *et al*., 2003a).

Éstas son, con mucho, las fuentes más ricas en información y las que profundizan más en los conceptos indígenas, además de abarcar una gran cantidad de temas que en vano buscaríamos en otras fuentes. Los documentos escritos se han convertido en uno de los materiales más importantes, más abundantes y socorridos de los historiadores y antropólogos. Su registro específico de la lengua es importantísimo porque siendo ésta vehículo de ideología, permite acercarse más profundamente al pensamiento indígena; lo mismo pasa con lo pictográfico que igualmente transmite ideas y conceptos. Y si bien su preeminencia para muchos temas está fuera de duda, no debe olvidarse de complementar su estudio con las otras fuentes.

Para el mejor aprovechamiento de las fuentes de registro gráfico es necesario reconocer la ayuda de ciertos elementos auxiliares, como es la paleografía para el estudio de antiguas formas de escritura, fundamentalmente manuscrita, para la lectura y transcripción de documentos antiguos; así como la diplomática, que es el estudio de los diversos tipos de documentos oficiales, sus fórmulas discursivas y su autenticidad; e igualmente la filología, útil para conocer la evolución de las palabras y de los conceptos en su contexto histórico y cultural.

Además, hay que recordar que muchas de estas obras fueron elaboradas expresamente para dar una idea del pasado de los gru-

pos nahuas. En ese sentido dejan entrever un proceso de indagación y selección de noticias en fuentes hoy perdidas; también es evidente que están dotadas de una estructura significativa que les permite dar sentido a lo que refieren y ofrecen una interpretación del pasado más elaborada que la de un simple documento administrativo; por eso se puede afirmar que tienen lo que se conoce como voluntad de historiar, esto es, hacer una obra histórica o historiográfica, y por ello son susceptibles de ser trabajadas bajo la lente del llamado análisis historiográfico, que constituye una de las herramientas fundamentales del trabajo de los historiadores (*vid.* Gaos, 1974; Iglesia, 1980; O'Gorman, 1998; Pastrana, 2004).

Siguiendo el ejemplo de investigación propuesto sobre las actividades sacerdotales se pueden mencionar los códices pictográficos *tonalámatl*, «papeles de los días», que fueron instrumentos de culto y conocimiento del mundo divino de los sacerdotes *tonalpohque* o «contadores de los días»; también tenemos textos en lengua náhuatl que refieren sus actividades, discursos, rituales y fórmulas de trabajo, además de descripciones en castellano de sus prácticas y posición en la sociedad.

III. MOMENTO DE ELABORACIÓN DE LAS FUENTES DE REGISTRO GRÁFICO

Es necesario reconocer que pese a su trascendencia la gran mayoría de las obras creadas con registro gráfico —con la excepción de unos cuantos códices— fueron elaboradas después de la conquista española, lo que ha llevado a muchos estudiosos a cuestionar la autenticidad de esos materiales y sus contenidos. Las objeciones van desde el señalamiento de sutiles diferencias en las formas de representación plástica en las pictografías hasta la negación rotunda de cualquier valor para el conocimiento del mundo prehispánico, pasando por el problema del traslado de la información desde lo pictográfico y la tradición oral hasta los registros en caracteres latinos.

Lejos de ser cuestionamientos de la más moderna investigación estos mismos planteamientos ya se hacían desde el siglo XVI. Al respecto conviene traer a la memoria a dos jesuitas que indagaron acerca de las antigüedades indígenas. Uno de ellos, José de Acosta, recopilaba información para elaborar lo que después sería su célebre *Historia natural y moral de las Indias*; en el proceso pidió informes sobre la historia de los indios de Nueva España a su hermano de hábito Juan de Tovar; éste le mandó una interesante

carta por la cual podemos enterarnos de las dudas que provocó en Acosta la lectura de la crónica que, a su solicitud, le enviara Tovar.

Tres eran las preguntas que formuló Acosta: la primera, «¿qué certidumbre y autoridad tiene esta relación o historia?», la segunda, «¿cómo pudieron los indios sin escritura, pues no la usaron, conservar por tanto tiempo la memoria de tantas y tan variadas cosas?» y, finalmente, «¿cómo se puede creer que las oraciones (o arengas) que se refieren en esta *Historia* las hayan hecho los antiguos retóricos que en ellas se refieren? Pues sin letras no parece posible conservarse oraciones largas y en su género elegantes». Acosta era conciente de la importancia radical que tenía la adecuada solución de estos cuestionamientos, pues de ello dependía que «el gusto de esta *Historia* no se deshaga con la sospecha de no ser tan verdadera y cierta que se deba tener por historia» (Acosta y Tovar, 2002: 32). Las preguntas de Acosta atañen a la médula de los problemas que presentan las obras historiográficas referentes al mundo náhuatl y a su legitimidad como transmisores confiables del pensar antiguo.

Hay que volver a sopesar las preguntas. Por principio atañen a las formas registro y a su soporte, pues no se conoce escritura fonética entre los indios; en segundo término cuestiona la profundidad temporal de los hechos referidos, pues sin un registro escrito difícilmente se puede conservar el recuerdo de los acontecimientos por largo tiempo; tercero, la confianza que se puede tener de los contenidos, particularmente los diálogos, sin un adecuado soporte escrito. Esto es, se pone en entredicho la legitimidad misma de la obra historiográfica de los frailes interesados en las antigüedades de los indios.

La respuesta que dio Tovar a estos interrogantes es un primer acercamiento a cómo fue entendido y resuelto por los españoles el problema de conocer el pasado indígena en el siglo XVI. Tovar contestó a la primera pregunta contando en términos generales cómo fue su forma de trabajo: primero reunió «librerías» con «caracteres y hieroglíficas», esto es, códices pictográficos, los cuales no entendió, por lo que recurrió a ancianos indios para que le explicaran su contenido, esto es, realizó una encuesta oral, con lo cual elaboró una primera crónica hoy perdida. Luego, cuando Acosta le requirió información, consultó la obra de un dominico «deudo suyo» que no parece ser otro que Diego Durán. Así, con sus propios recuerdos, con la obra de Durán y seguramente con algunos apuntes anteriores, Tovar elaboró la segunda crónica que envió a Acosta: «Y ésta es la autoridad que esto tiene, que para mí es mucha, porque

demás de que lo vi en sus mismos libros, lo traté [...] con todos los ancianos que supe sabían de eso, y ninguno discrepaba, como cosa muy notoria entre ellos» (*ibid.*: 33). El crédito de la obra radica en el método de trabajo mismo de Tovar y la calidad de sus fuentes, los antiguos documentos y la información oral de los ancianos indígenas en quienes tiene plena confianza.

A la segunda pregunta, sobre la forma de preservar la información sin escritura, Tovar respondió marcando los elementos básicos del sistema pictográfico, tanto pictóricos como glíficos, con el cual se registraban en los códices «todos los casos y cosas memorables que tenían en sus historias». Con ello remite a una antigua tradición de registro de información de lo memorable común a toda Mesoamérica desde lejanos tiempos.

A la tercera pregunta, sobre el origen de los parlamentos, Tovar responde indicando la existencia de un antiguo procedimiento de transmisión de la tradición oral estrechamente vinculado al sistema educativo náhuatl:

> y de esta suerte se conservaron muchos parlamentos sin discrepar palabra, hasta que vinieron los españoles que en nuestra letra escribieron muchas oraciones y cantares que yo vi y así se han conservado (*ibid.*: 32).

De esta manera el padre Tovar aclara, en pocas palabras, las líneas generales con las que tuvieron que trabajar todos aquellos que estuvieron interesados en conocer la historia de los antiguos nahuas. Primero un trabajo de búsqueda y recopilación documental de los códices; segundo, un trabajo de comentario a estos materiales con el apoyo de ayudantes indígenas y, tercero, un trabajo de encuesta oral para beneficiarse de los discursos orales y de la memoria colectiva. Al respecto es bueno cotejar lo expresado por Tovar con lo que dice el autor de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1973: 23):

> Por los caracteres y escrituras de que usan, y por relación de los viejos, y de los que en tiempo de su infidelidad eran sacerdotes y papas, y por dicho de los señores y principales, a quienes se enseñaba la ley y criaba en los templos para que la deprendiesen [*sic*], juntados ante mí y traídos sus libros y figuras, que, según lo que demostraban, eran antiguas.

Como puede apreciarse, son básicamente los mismos pasos planteados por el jesuita. La búsqueda de códices, el comentario auto-

rizado de los mismos y la encuesta oral. Es el mismo método que llevaría a su mayor grado de complejidad y de manera más sistemática el franciscano fray Bernardino de Sahagún. De esta manera podemos señalar que la obra de los cronistas españoles de los siglos XVI y XVII descansaba en antiguas y bien estructuradas instituciones indígenas por preservar los más diversos conocimientos.

El segundo punto importante a resaltar es la existencia de instituciones nahuas relacionadas con el resguardo y transmisión del registro del pasado. Para los códices hay noticias de que estaban resguardados por los sacerdotes y los *tlacuiloque*, «pintores de códices», como es el caso que refiere el dominico Diego Durán de la búsqueda, por parte de Motecuhzoma Xocoyotzin, de códices antiguos (Durán, 1984, II: 513-516), así como la existencia de *amoxcalli*, o «casa de los *amoxtli*», repositorios que, a la manera de archivos, servían para resguardarlos y que estaban bajo la administración de los gobiernos indígenas. En este sentido debe recordarse el testimonio de Juan Bautista de Pomar sobre los repositorios de Tetzcoco, sobre los que afirma que «tenían sus historias [...] en un gran aposento que eran el archivo general de sus papeles, en que estaban pintadas todas sus cosas antiguas» (Pomar, 1986: 46). Por tanto, el resguardo de documentos era una función pública ligada al poder, a los linajes de gobierno y al sacerdocio.

Otro tanto pasaba con la tradición oral. Al respecto puede mencionarse lo que refiere Pomar para el ámbito del Aculhuacan: «Y los que sabían las cosas más importantes eran los sacerdotes de los ídolos» (*ibid.*: 46), mientras que entre los mexicas hay evidencia de una enseñanza sistemática de discursos orales sancionados por el sacerdocio en el *calmécac*, institución educativa reservada a los *pillis*, como podemos ver en los textos de los informantes de Sahagún cuando refieren las reglas de esa institución educativa, pues «eran muy bien enseñados los buenos discursos»; además «eran bien enseñados los cantos, los que se dicen 'cantos divinos'. Leían los libros. Y era bien enseñada la cuenta de los destinos [...] y el papel de los años» (Sahagún, 1994: 53)[1]. Así lo parece corroborar el testimonio de Toribio de Benavente, «Motolinia», cuando dice:

> [...] había también entre ellos personas de buena memoria que retenían y sabían aun sin libro [códice], contar y relatar como buenos biblistas o coronistas el suceso de los triunfos e linaje de los señores, y de éstos topé con uno que a ver hábil y de buena memoria, el

1. He modificado levemente la traducción del náhuatl. (*N. del A.*)

> cual sin contradicción de lo dicho, con brevedad me dio noticia y relación del principio y origen de estos naturales, según su opinión y libros (Motolinia, 1989: 24).

Aunque la relación entre el registro pictográfico y la oralidad en Mesoamérica aún no está del todo clara, es posible plantear que —contrariamente a lo que se ha venido sosteniendo— ninguna dependía de la otra, ni una era en sentido estricto complemento de lo asentado en la otra, sino que constituían caminos paralelos, con numerosos vasos comunicantes entre sí, para el resguardo y transmisión de lo memorable.

Por otra parte, y de manera complementaria, también los indígenas, ya fueran supervivientes de la conquista militar o nacidos en el nuevo orden social introducido por los españoles, se preocuparon por entender su presente y darle un sentido a su pasado. Para ello no sólo conservaron al menos una parte del antiguo legado de documentos, sino que además generaron nuevos documentos, auténticos códices pictográficos coloniales. También se valieron del sistema de oralidad, conservando las antiguas tradiciones y añadiendo nuevos datos de su realidad novohispana.

En lo que se refiere a las críticas que se hacen a estas obras por tener elementos de origen europeo o propios del contexto colonial en que fueron elaboradas hay que responder lo siguiente: por supuesto que tanto los religiosos como los funcionarios españoles y los indígenas novohispanos emprendían el reordenamiento de la información que recababan conforme a sus propios moldes conceptuales y discursivos; por ejemplo, realizaban el cruce de información de diferente procedencia para elaborar su propio discurso; es claro que, como todos los historiadores, estos autores reinterpretaban el pasado a la luz de la situación del presente en que vivían; también es evidente que, como todos los estudiosos, usaban las categorías propias de su época para describir la antigua forma de ser social. No podía ser de otro modo dadas las circunstancias históricas en las que trabajaron y concibieron su tarea; pero ello, más que una limitación de las obras es una invitación a los modernos investigadores para ser más acuciosos y serios en sus pesquisas (Muriá, 1973).

Y más allá de la idea de la tergiversación del pensamiento indígena prehispánico en la Colonia que tanto atormenta a algunos estudiosos deben valorarse las posibilidades de investigación que ofrece el tema de la reinterpretación del pasado y la cultura náhuatl en las condiciones de la Nueva España. Por ello todo estudioso que

pretenda acercarse a estos materiales debe a hacerlo de manera crítica y comprensiva. Situación que resumen con claridad Hernández y León-Portilla (2002: xiii):

> Con todas las implicaciones semánticas que pueda tener la fijación alfabética de lo que originalmente se comunicó por medio de glifos, pinturas y tradición oral, es un hecho que en muchos casos se preservó así el meollo de la expresión indígena. [...] valorar lo que pudo ser «contaminación» cultural en el proceso del trasvase de la antigua expresión a escritura alfabética corresponde [...] en cada caso al sentido crítico del moderno investigador.

IV. OBRAS DE TRADICIÓN INDÍGENA Y DE TRADICIÓN ESPAÑOLA

En las fuentes de registro gráfico es posible distinguir dos grandes tradiciones, que se entrecruzan y se sustentan mutuamente. Nuevamente se trata de una distinción metodológica y no de una visión cerrada del problema. Dichas tradiciones son, por una parte, la indígena y, por otra, la española.

La primera de ellas está más cerca de las formas de pensamiento y representación indígena del mundo. Debe entenderse que aquí se habla de la sociedad y la cultura indígenas en movimiento, con historicidad, y no se refiere a la idea sustancialista de una inmutable y ahistórica «esencia» indígena prehispánica, sino a una tradición indígena que transforma y se transforma con la historia. Por su parte, la tradición española nace con la confrontación misma entre europeos y mesoamericanos en la Conquista, primero como memoria de las hazañas militares para lograr prebendas y luego como un sincero interés por dejar constancia de los afanes de la evangelización y de las formas de ser de los indígenas y de los esfuerzos de los funcionarios por lograr una mejor administración de las tierras y pueblos recién incorporados al dominio hispánico. Hay que tener en cuenta que, ante todo, reflejan el punto de vista español frente al universo cultural indio. Cada una de estas tradiciones tiene subgrupos que conviene ver con cierto detalle.

1. *La tradición indígena*

En lo que se refiere a la tradición indígena puede afirmarse que el esfuerzo de los grupos mesoamericanos por preservar el recuerdo de su pasado no terminó con la conquista española, sino que continuó durante la Nueva España. Dicho esfuerzo tuvo por marco histórico la continuación de la conquista militar por los territorios

de la antigua Mesoamérica e incluso fuera de ella, así como la colonización de los nuevos pobladores europeos y la labor de evangelización por parte de las órdenes religiosas.

En este afán vamos a encontrar tres procesos importantes que incidieron en nuestro tema. En primer lugar, la continuación de las antiguas formas de registro del saber, principalmente los códices pictográficos y la tradición oral. En segundo lugar, la preservación de los contenidos tradicionales en sus propios formatos. Tercero, su adecuación a las nuevas circunstancias, así como la adopción de nuevos soportes y nuevas formas de registro. El interés de algunos españoles por obtener materiales para redactar sus crónicas sin duda fue un estímulo, si bien limitado, para la continuidad de la producción documental e historiográfica indígena.

Este complejo proceso de cambio cultural generó productos documentales e historiográficos propios de este momento histórico, que podemos clasificar, para fines meramente metodológicos, en grandes grupos: en primer lugar están los códices pictográficos; en segundo término, los códices anotados; en tercer lugar, los códices transcritos; en cuarto lugar, los historiadores indios y mestizos; en quinto lugar, las obras de recopilación de la tradición indígena (Romero Galván *et al.*, 2003a: 12-18). Las características principales de cada uno de los grupos son las siguientes.

1.1. Códices pictográficos

En Mesoamérica se han encontrado muy antiguos vestigios de sistemas de registro gráfico de información, que datan al menos del periodo Preclásico Tardío (600 a.C.-100). Dichos sistemas son reconocidos como de índole pictográfica, esto es, que se valían de la pintura para expresar información, y que se servían de diversos tipos de glifos que eran comunes en las representaciones plásticas de varios pueblos, ligadas en el Posclásico al estilo artístico de la tradición mixteca-puebla, dentro de la cual se encuentra la cultura náhuatl. Este sistema se valía del uso de tres tipos de glifos fundamentales, a saber: los pictográficos con la representación figurativa de objetos; los ideográficos, esto es, que representan ideas y conceptos, y los fonéticos, que son representación de sonidos silábicos y alfabéticos. El uso combinado de todos estos signos permitía el registro de ideas y conceptos, así como ciertos sonidos, esto es, eran una forma de expresar gráficamente un lenguaje visual, aunque no podían expresar las particularidades de la lengua hablada y por ello no constituían una escritura plena (Manrique, 1989).

Se ha debatido mucho sobre la cronología absoluta de los códices, en particular si son anteriores a la caída de Tenochtitlan o posteriores, basándose en ciertos elementos estilísticos para poner en duda la autenticidad de una obra determinada. Pero cabe pensar la cuestión en otros términos, pues los procesos que se estudian son ante todo de tipo cultural y no acontecimientos puntuales, es decir, lo que ofrecen son las estructuras de pensamiento y las pautas de conductas repetidas en largos periodos temporales; consiguientemente, bajo la óptica de qué tipo de pensamiento se hace patente en los materiales lo que realmente importa para el estudio de lo cultural es una cronología relativa, y así caeremos en la cuenta de que todos pertenecen al mundo de los grupos del Altiplano Central de México del Posclásico Tardío y de los primeros tiempos coloniales, y que manifiestan una forma de ver el mundo totalmente indígena prehispánica o novohispana.

Entre los estrictamente prehispánicos están las pictografías del llamado Grupo Borgia, como la obra que da nombre al grupo, el *Códice Borgia*, también están el *Códice Féjérvary Mayer* y el *Códice Laud*. Entre los códices cuya temporalidad absoluta ha sido objeto de discusión están el *Códice Borbónico*, el *Códice Cospi*, el *Tonalámatl de Aubin* y el *Códice Vaticano B*. En cualquier caso todos ellos son invaluables testimonios sobre el pensar indígena respecto del lugar del hombre en el devenir temporal.

1.2. Códices anotados

En segundo término están los códices anotados, que corresponden a una larga y heterogénea serie de materiales de manufactura indígena, de diversa procedencia geográfica, temporal y cultural, pero que comparten entre sí tres características fundamentales: son documentos elaborados en el periodo colonial; continúan la tradición pictográfica mesoamericana, si bien con influencia española en estilos, técnicas y materiales; y, por último, cuentan con anotaciones en español o en lengua indígena. Los destinatarios de estas obras eran tanto indígenas como religiosos y funcionarios españoles.

Entre los códices anotados más importantes para el estudio de la religión de los antiguos nahuas pueden mencionarse los pertenecientes al grupo magliabechiano, como el *Códice Magliabechi*, que da nombre al grupo, el *Códice Tudela*, el *Códice Veitia* y el *Códice Ixtlilxóchitl*. También son importantes los documentos hermanos, el *Códice Telleriano-Remensis* y el *Códice Vaticano A*; también es importante mencionar el *Códice Aubin*.

1.3. Códices transcritos

Por su parte, los códices transcritos son aquellos documentos escritos en caracteres latinos, ya sea en lengua náhuatl o en castellano, que son, por así decirlo, el resultado de vaciar el contenido de información de la pictografía en escritura alfabética, como es el caso de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, donde se lee: «Y este treceno [año] *pintan* cómo después que Ce Ácatl fue mancebo, hizo siete años penitencia» (1973: 37), frase que delata el origen pictográfico de la información contenida; en ocasiones también contienen datos y noticias de tradición oral.

En cuanto a la autoría puede decirse que en general desconocemos los nombres de quienes elaboraron estos documentos, pero podemos afirmar que se trata de indígenas novohispanos, algunos con educación a cargo de los religiosos españoles. Muchos de ellos dominaban el castellano además de su propia lengua, e incluso el latín. También es posible suponer la presencia tanto de autores individuales como de autoría colectiva. Es posible plantear, al igual que en el caso de los códices anotados, la presencia de tres posibles destinatarios: la comunidad indígena para resguardo de las propias tradiciones; las autoridades españolas locales y las autoridades religiosas como parte del proceso de evangelización. Entre ellos puede mencionarse como de gran importancia para el tema los *Anales de Cuauhtitlan*, la llamada *Leyenda de los Soles*, la *Histoyre du Mechique* y la ya referida *Historia de los mexicanos por sus pinturas*; también son valiosos los textos de la *Relación de la genealogía y linaje*, y el *Origen de los mexicanos* (Limón, 2003).

1.4. Cronistas e historiadores indios y mestizos

Otra categoría la constituyen las crónicas e historias de los llamados historiadores indios y mestizos, que son aquellos personajes que escriben obras históricas en las que recogen antiguas tradiciones mesoamericanas. Muchos de ellos eran totalmente indígenas, otros eran mestizos e incluso hay varios castizos. En correspondencia con su tiempo histórico, su formación intelectual y su posición social, escribieron tanto en lengua náhuatl como en castellano.

Estas obras fueron escritas durante un periodo que va de la segunda mitad del siglo XVI hasta el primer tercio del siglo XVII. Son obras que ostentan claramente una autoría individual, están escritas en formatos europeos, y muchas están divididas en capítulos, todo lo cual representa una diferencia cualitativa respecto de las

otras formas de historiografía de tradición indígena. Los autores de estas obras son descendientes de los antiguos linajes gobernantes del Altiplano Central. Son nobleza indígena colonial reconocida oficialmente por las autoridades españolas pero que se enfrenta a un proceso muy fuerte de pérdida de privilegios y de posición social (Romero Galván, 2003b: 31-73).

A manera de ejemplo pueden citarse los casos de Fernando Alvarado Tezozómoc y Chimalpain. El primero se refiere a la consulta de documentos escritos y de la tradición oral, pues en su obra expresa las cosas «según lo dijeran y asentaran en su relato, y nos lo dibujaran en sus 'pergaminos' los que eran viejos y viejas, nuestros abuelos y abuelas, bisabuelos y bisabuelas, nuestros tatarabuelos, nuestros antepasados» (Alvarado Tezozómoc, 1975: 4). Por su parte, Chimalpain es muy claro en el uso de documentos pictográficos en la redacción de su propia obra histórica:

> Y quien quiera que seas tú, lector, que leerás este libro pintado de la antigua relación de la ciudad de Tzacualtitlan Tenanco —como se certificará en verdad de dónde saqué y reuní enteramente toda la antigua tradición, la que ahora aquí pongo por completo, la reúno, la ordeno y una vez más la renuevo, según sea conveniente— sabe, que son cinco los antiguos libros pintados compuestos hace mucho por los ancianos, los que fueron auténticos principales de aquí, de Tzacualtitlan Tenanco Chiconcóhuac (Chimalpain, 1983: 111).

Aquí la veracidad de la obra se sustenta en la autoridad de sus fuentes, la tradición oral de los ancianos y los códices pictográficos.

Pueden mencionarse otras obras importantes del grupo, como la *Relación de Texcoco* de Juan Bautista Pomar, las cinco relaciones de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, así como la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo.

1.5. Recopilación de la tradición indígena

Por último, el esfuerzo de algunos religiosos hispanos por rescatar el pensamiento indígena en sus propios términos generó una categoría historiográfica particular, que propongo se conozca como recopilación de la tradición indígena, que es aquella historiografía elaborada por españoles pero que recoge, compila, traduce información y discursos de tradición indígena. Son obras que pretenden, más allá del origen del autor, rescatar y dar a conocer la forma de ver el mundo de los pueblos mesoamericanos. En algunos casos, los autores inmediatos se presentan como traductores de los dis-

cursos históricos que les dictan sus informantes, como es el caso de la *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme* del dominico Diego Durán, quien de manera expresa afirma seguir una antigua relación en lengua náhuatl:

> [...] que si esta historia no me forzara y el haberlo hallado en otros muchos lugares fuera de esta historia escrito y pintado, no lo osara poner, por no ser tenido por hombre que escribía fábulas. Dado que el que traduce alguna historia no está más obligado de volver en romance lo que halla en extraña lengua escrito, como yo en ésta hago (Durán, 1984, II: 345).

En el caso de la *Historia general de las cosas de la Nueva España* del franciscano fray Bernardino de Sahagún, que emprendió sus trabajos por «santa obediencia», tenemos el interés pleno y sistemático por recoger en caracteres latinos la información que aportan los indígenas en su propia lengua, sumado al interés de la orden franciscana por conocer el pasado indígena con un afán personal por el conocimiento, por supuesto ambos encaminados a evangelizar mejor a los indios.

Una vez que recibió la orden de sus superiores procedió a elaborar «en lengua castellana una minuta o memoria de todas las materias de que había de tratar», esto es, preparó un cuestionario. Después organizó un primer grupo de trabajo en Tepepulco, donde reunió a una docena de ancianos «principales» y cuatro ayudantes indígenas del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, y con ellos discutió, platicó y reunió los materiales requeridos, pues «Todas las cosas que conferimos me las dieron por pinturas, que aquélla era la escritura que ellos antiguamente usaban, y los gramáticos las declararon en su lengua, escribiendo la declaración al pie de la pintura» (Sahagún, 2000, lib. II, pról., I: 129-130). Repitió el procedimiento en dos ocasiones más, una en Tlatelolco y otra en Mexico-Tenochtitlan, obteniendo como resultado final una obra copiosísima y de enorme valor documental.

A pesar de la claridad del franciscano y la monumentalidad de su trabajo, la veracidad de su obra ha sido cuestionada muchas veces, desde simples dudas sobre los informantes hasta negar absolutamente cualquier contenido indígena. Sobre esto hay que decir que estos ataques se fundan en el desconocimiento tanto del método seguido y de la lengua náhuatl en que está escrita buena parte del material como de la incomprensión del contexto de su elaboración. Pero ya el propio fray Bernardino había salido al paso de los críticos al asegurar en el prólogo del libro sexto que una de las

razones más importantes para sustentar la autoridad de su trabajo es la misma lengua en la que está asentado, «Porque lo que en este libro está escrito no cabe en entendimiento de hombre humano el fingirlo, ni hombre viviente pudiera fingir el lenguaje en el que está» (Sahagún, 2000: lib. VI, pról., II, 473). A casi cuatrocientos años de distancia es incuestionable que siendo la lengua vehículo de ideología e implicando la forma de ver el mundo de una sociedad determinada en un momento histórico específico, el solo hecho de estar todo registrado en náhuatl es una veta inagotable para el estudio de esa colectividad (León-Portilla, 1997: 19-71).

Otra obra que sigue en parte estos principios es la *Relación del origen de los indios según sus historias* de Juan de Tovar, cuyo proceso de elaboración ya ha sido mencionado. Además puede decirse que el llamado *Códice Ramírez* es otra versión, con muy diversas variantes, de la misma obra.

Algunos otros documentos escritos en lengua náhuatl parecen responder también a estos afanes de recopilación, aunque por el momento no es posible ofrecer conclusiones. Entre ellas está el célebre manuscrito de *Cantares mexicanos*, guardado en la Biblioteca Nacional de México, que contiene composiciones poéticas en lengua náhuatl donde se perciben elementos de tradición mesoamericana con aspectos cristianos. Otro documento estrechamente vinculado a éste es el manuscrito de *Romances de los señores de la Nueva España*, de contenido muy similar. Finalmente podemos mencionar los *Huehuetlahtolli*, recopilados por fray Andrés de Olmos y publicados por fray Juan Bautista, una agrupación de textos admonitorios de contenido moral para diferentes etapas de la vida de los nahuas.

La conclusión de este apartado es que sin duda se trata de obras plenamente historiográficas y de gran valor para conocer el pensamiento náhuatl del Altiplano Central de México.

2. *La tradición española*

En lo que se refiere a la tradición española, tenemos también varios grupos. En primer lugar, están las crónicas y relaciones de los llamados soldados cronistas; en segundo lugar, las crónicas religiosas elaboradas por frailes; en tercer término, las grandes crónicas del siglo XVI; en cuarto lugar, las obras de funcionarios españoles; en quinto lugar, las obras de contenido lingüístico, como gramáticas y diccionarios; en sexto sitio las obras doctrinales elaboradas por los frailes; y en séptimo y último término, los tratados, manuales y

relaciones de idolatrías, elaborados por religiosos seculares. Todas estas obras se nutren tanto de la experiencia personal de sus autores como de los informes de otros peninsulares y de las noticias que pudieron allegarse de los propios indígenas.

2.1. Soldados cronistas

Las crónicas y relaciones de los soldados cronistas son, en general, relaciones de méritos y servicios, es decir, escritos elaborados para dar a conocer a la Corona española las hazañas militares en la conquista de los territorios americanos y lograr con ello un reconocimiento social, legal y económico. Son importantes porque fueron de los pocos europeos que vieron el mundo náhuatl vivo, en plena actividad. Se trata de textos muy dispares, algunos muy cortos y esquemáticos, mientras que otros son más amplios y complejos. Claro que debe tenerse en cuenta que sus autores eran sobre todo hombres de acción y no estudiosos serenos y desapasionados, por ello su interés como escritores estribaba en relatar sus hechos de armas, y no en compenetrarse en la cultura náhuatl; criticarlos por ello sería caer en el más ramplón de los anacronismos.

Entre las obras más importantes de este grupo están las famosas cinco *Cartas de relación* escritas por Hernán Cortés: son textos escritos en parte durante la conquista militar, con la intención de informar a la Corona española de sus acciones y justificarlas en términos jurídicos; en cuanto testimonio del principal artífice de la Conquista, son de capital importancia. También destaca la *Historia verdadera de la conquista de Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo, la cual, aunque escrita muchos años después, combina la buena memoria del conquistador con una muy amena forma de narrar los acontecimientos, hecha con el propósito de vindicar los méritos propios y de sus compañeros de armas de las calumnias y el pobre reconocimiento que pensaban habían recibido. Otro textos dignos de mención, aunque mucho más escuetos, son la *Relación de méritos y servicios* del conquistador Bernardino Vázquez de Tapia; por su parte Andrés de Tapia escribió una *Relación de algunas cosas de las que acaecieron al muy ilustre señor don Hernando Cortés*; finalmente, puede mencionarse la *Relación breve de la conquista de la Nueva España* de fray Francisco de Aguilar (Iglesia, 1980).

2.2. Crónicas religiosas

Las crónicas religiosas son aquellas que refieren los afanes y trabajos de los misioneros en la naciente Nueva España, son historias de la evangelización narradas por frailes que buscaban dejar constancia de la obra de conversión entre los indios emprendida por las diferentes órdenes. En este marco los frailes consideraron importante allegar diversas noticias sobre la religiosidad precortesiana como un antecedente necesario para comprender y ubicar su propia actividad evangélica. Por su propia formación e intereses ponen un gran énfasis en los asuntos religiosos.

Para el tema del presente capítulo son particularmente importantes las crónicas de los franciscanos. Entre ellas deben mencionarse la de fray Toribio de Benavente, Motolinia, cuyo texto original se ha perdido, pero Edmundo O'Gorman lo reconstruyó basándose en todas las referencias pertinentes en una edición que lleva el título de *El Libro perdido*; Motolinia fue uno de los franciscanos más notables y uno de los primeros «doce» frailes que llegaron a la Nueva España. También es importante la *Historia eclesiástica indiana* de fray Gerónimo de Mendieta, porque en los capítulos dedicados a la religión náhuatl se recogen parte de los escritos de su hermano de hábito Andrés de Olmos, junto con otras fuentes, y en ella hay noticias del más alto valor. Ningún trabajo sobre fuentes sobre los antiguos nahuas puede estar completo sin mencionar la monumental *Monarquía indiana* de fray Juan de Torquemada, crónica amplísima en la que su autor recopiló cuanta información, documentos y testimonios tuvo a su alcance; es un trabajo oceánico de lectura trabajosa e ineludible.

2.3. Grandes crónicas del siglo XVI

La obra de los grandes cronistas e historiadores del siglo XVI es muy dispar. Por una parte podemos ubicar los textos elaborados por autores que, si bien no conocieron las Indias, escribieron sus obras a partir de informes de primera mano recibidos en la península Ibérica. Por otra parte están las obras de quienes sí conocieron el Nuevo Mundo y en sus trabajos recogen su propia experiencia con los documentos y relaciones que pudieron allegarse de otros personajes.

En la primera categoría están las llamadas *Décadas del Nuevo Mundo* del humanista Pedro Mártir de Anglería; obra escrita en el marco de la corte castellana, recoge desde las primeras noticias so-

bre las Indias hasta eventos de la conquista española y se funda en informes oficiales y cartas. En esta misma categoría está la *Historia general de las Indias y conquista de México* de Francisco López de Gómara, quien, a pesar de no conocer la Nueva España, ofrece una de las obras capitales para el estudio de la conquista de México y proporciona algunos datos valiosos sobre la religión náhuatl. Entre quienes sí conocieron el Nuevo Mundo está Gonzalo Fernández de Oviedo, que escribió su *Historia general de las Indias*. En una vertiente muy distinta se ubica la *Apologética historia sumaria* del controvertido dominico fray Bartolomé de Las Casas, una obra nacida como parte de su defensa de los indios como seres humanos con capacidades plenas; para probar su visión de las cosas reunió información de muy diversa procedencia (O'Gorman, 1998).

2.4. Obras de funcionarios

Uno de los intereses mayores de la Corona española fue la de informarse debidamente sobre sus nuevas posesiones ultramarinas para administrarlas mejor tanto en los aspectos económicos como de impartición de justicia y de fomento de la evangelización. De este interés institucional surgieron diversas obras que buscaban satisfacer los requerimientos informativos de la península; a veces es la respuesta de cuestionarios puntuales, como en el caso de las *Relaciones geográficas*, conjunto de informes que respondían a la llamada «Instrucción y memoria de 1577», en las que hay referencias de muy variado valor sobre las sociedades indígenas y su religiosidad. En esta línea de obras elaboradas por funcionarios destaca la del oidor Alonso de Zorita *Relación de la Nueva España*, que es una copiosa crónica que rescata la experiencia del autor en la Real Audiencia, así como documentos proporcionados por diversos personajes, como el propio Motolinia.

Como parte del interés permanente de la Corona se creó el cargo de Cronista Oficial de Indias. De ahí surgieron obras de muy desigual valor, entre las que podemos destacar las llamadas *Décadas* elaboradas por Antonio de Herrera.

2.5. Obras lingüísticas

El grupo de las obras lingüísticas nació por la necesidad que tuvieron los religiosos españoles de conocer la lengua náhuatl para poder llevar de mejor manera su labor de conversión; son, pues, instrumentos para una mejor evangelización. Estas obras son de

importancia capital para la investigación, pues permiten acercarse a la lengua misma de los antiguos nahuas y, por ende, a su forma de pensar. Su trascendencia se pone de manifiesto al constatar que son la base de cualquier intento moderno por conocer la lengua náhuatl.

Entre estas obras caben destacar las llamadas artes, esto es, auténticas gramáticas de la lengua náhuatl, como los trabajos del franciscano Andrés de Olmos y del jesuita Horacio Carochi, que tienen idéntico título, *Arte de la lengua mexicana*. También existen vocabularios de la lengua náhuatl, esto es, diccionarios, de los cuales sin duda el más importante es el *Vocabulario de la lengua castellana y mexicana* de fray Alonso de Molina (Hernández, 1988).

2.6. Obras doctrinales

La necesidad de disponer de adecuados instrumentos para la evangelización de los indígenas también motivó el surgimiento de obras doctrinales encaminadas a servir de ayuda a los misioneros en las labores de administración de sacramentos, confesiones, impartición de sermones y en los cantos litúrgicos. Si bien son obras que pretenden expresar el pensamiento católico a los indios nahuas en su propia lengua, es un hecho que justamente por usar el idioma indígena establecen un puente entre ambas tradiciones religiosas y son una ventana a otra dimensión de la religiosidad novohispana indígena.

Entre estas obras podemos mencionar el *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana*, de fray Alonso de Molina, así como el *Tratado sobre los siete pecados mortales*, de fray Andrés de Olmos, y de fray Bernardino de Sahagún citaremos sus *Adiciones, apéndice a la apostilla y ejercicio cotidiano*, y el famoso libro *Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y castellana*.

2.7. Tratados, manuales y relaciones de idolatrías

Finalmente tenemos los tratados, manuales y relaciones de idolatrías. Se trata de obras escritas entre finales del siglo XVI y mediados del siglo XVII, que responden a los problemas que planteaba la religiosidad indígena después del gran esfuerzo evangelizador del siglo XVI. Debido a que los religiosos seculares encontraron la con-

tinuidad de muy diversas y antiguas prácticas religiosas, se vieron compelidos a denunciar y destruir lo que consideraban idolatrías.

Entre estas obras hay que destacar el *Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad* de Pedro Ponce de León, que es un breve pero ilustrativo texto sobre la religiosidad indígena de fines del siglo XVI. También debe señalarse el *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España* de Hernando Ruiz de Alarcón, obra en la que, además de otras muchas cosas valiosas, se recogen unos conjuros médicos en lengua náhuatl del siglo XVII. Finalmente debemos señalar el *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas* del doctor Jacinto de la Serna, como una obra cumbre por su compilación de material, en especial en lo referente a los calendarios, los conjuros y la experiencia personal del autor entre los indígenas. Aunque no forman un tratado propiamente dicho, sino que son expedientes de procesos inquisitoriales guardados en el Archivo General de la Nación, vale la pena mencionar el volumen publicado por Luis González Obregón *Procesos contra indios idólatras y hechiceros*.

V. PARA TERMINAR

A manera de conclusión puede decirse que éste es a muy grandes rasgos el complejo y fascinante universo de los materiales que conocemos como fuentes para el estudio de la religión náhuatl. De ninguna manera se ha buscado hacer un trabajo exhaustivo, ya que no siendo posible mencionar y comentar todas las fuentes conocidas, con las señaladas es suficiente para hacerse una idea de lo que se puede encontrar. Lo que el presente capítulo pretende es invitar al lector a acercarse a cualquiera de estos materiales y empaparse de su riqueza conceptual.

Como corolario de lo expuesto pueden citarse las palabras del historiador Chimalpain sobre la preservación del antiguo legado de la cultura náhuatl para la posteridad:

> Tal como fue hecho su discurso, así nos lo dejaron a los que de ella salimos, a los que vivimos en este tiempo. Nunca se perderá, nunca se olvidará, por siempre será guardado (Chimalpain, 1983: 75).

LA VARIANTE NAHUA
DE LOS DIOSES MESOAMERICANOS

Gabriel Espinosa Pineda

Los dioses nahuas[1], como los dioses mesoamericanos en general, tienen una personalidad elusiva. Son entidades que parecieran no tener un borde bien delimitado: es difuso y extenso; se confunde y aun mezcla con el de otros dioses; parecen interpenetrarse unos a otros; se amalgaman, intercambian sus naturalezas, y aun parecen transformarse los unos en los otros ante nuestros ojos. Son seres que se rompen en mil fragmentos, pero cada parte se convierte en otro dios; se escinden como moléculas en sus átomos componentes, en sus partículas elementales, y más allá, en sus propiedades mismas: así engendran nuevos dioses. Aparecen descendiendo desde el cielo, o emergiendo de lo profundo, brotando en las encrucijadas, desde las plantas, animales y rocas; o en el propio cuerpo del humano, como si estallaran desde dentro.

Se trata de criaturas extrañas, poderosas, y a la vez impulsivas, apetentes, extrañamente deseosas de los fluidos, las almas o las cualidades de los propios hombres; brutales en sus acciones,

1. El modelo de los dioses mesoamericanos que hago mío ha sido elaborado por A. López Austin. Si bien introduzco algún concepto, enfatizo o matizo otros y necesariamente soslayo lo prescindible, debe reconocérsele el mérito de la gran construcción a López Austin (1973, 1989, 1990, 1994a, 1994b, 1996a, 1996b, 1999b). En mi enfoque ha sido importante también la visión de P. Carrasco (1976a, 1978), sobre todo en el aspecto del panteón como reflejo de la estructura social. Igualmente, el importante trabajo de H. Nicholson (1971a, 1971b, 1979, 1988), los estudios de J. Broda sobre los dioses del complejo de la fertilidad (1971, 1978b, 1979b, 1982a, 1982b, 1983, 1987, 1989, 1991a, 1991b 1996); la clásica aproximación de M. León-Portilla (1983), en menor grado la singular visión de M. Graulich (1997, 1999), y muchos otros investigadores, además, claro está, de las fuentes mismas.

implacables, incluso desbordadas y, sin embargo, racionales, todas obedecen a una lógica; engranan sus haceres unas con otras y crean así el orden del cosmos. No obstante, más que un equipo «trabajando» armónicamente, los dioses encarnan una lucha de contrarios, una especie de guerra constante, durante la cual, si uno sustituye a otro, frecuentemente lo hará tras haber derrotado al primero, para ser, ulteriormente, desplazado por otro.

Sólo hay un ámbito en el cual los dioses realmente parecen completamente ordenados: como seres calendáricos. Éste es un nivel un tanto más abstracto, pero los nahuas, como los mesoamericanos en general, creían con una gran convicción en este plano.

Como si esperaran en una fila completamente ordenada, los dioses aguardan turno para bañar el mundo con su influencia calendárica: descienden y ascienden por los postes cardinales, emergiendo al mundo bajo la forma de tiempo, entremezclando sus fuerzas en una multitud de combinaciones que dependerán exclusivamente de la maquinaria dada por los engranajes calendáricos. Esta influencia se suma a la de su acción bajo formas menos abstractas en el mundo del hombre.

Cada dios tiene una misión, un *téquitl* («trabajo», en un sentido social). Actúa como debe actuar, insistimos, no tanto por obligación y disciplina, como por necesidad, por las pulsiones de su íntima libido... A gusto o a disgusto, los dioses han de actuar como trabajadores en una especie de sociedad sacra, muchos de ellos (si no es que todos al menos como concepto) prolongan en la sociedad humana su naturaleza: un dios extiende su *téquitl* a un grupo humano al que protege, provee y estimula o castiga. Y lo hace prolongando también parte de su sustancia en los hombres. Son los dioses patronos de cada grupo humano; particularmente de cada una de las células sociales, que entre los nahuas eran llamadas *calputin*[2]. De esta manera, cada grupo de hombres se cree internamente hermanado por la sustancia divina de su dios tutelar (llamado *calpultéotl*).

A pesar de la relativa individualidad de cada grupo humano, de cada sociedad, pueblo y lengua, éstos se mezclan entre sí. Los *cal-*

2. *Calputin*, plural de *calpulli*. Entre los nahuas, un *calpulli* es un grupo que se articula con otros en una sociedad más amplia, pero que no disuelve su peculiaridad en esta última. Cuenta con un dios particular, con su propio ritual, sus templos y funcionarios; con un territorio también específico; actúa como unidad para la guerra, en la impartición de la justicia interna; económica y socialmente; sus miembros pueden estar emparentados o solamente creerse que lo están, pero proclaman un origen común, asociado con su dios tutelar.

putin se alían entre ellos para formar sociedades más amplias, mostrando una capacidad de combinarse y transformarse en cuerpos sociales mayores, inclusive colosales urbes, lo que ocurrió intensamente entre los nahuas, cuyas ciudades pluriétnicas, poliglotales y multifuncionales generaron una compleja división del trabajo. Y un sistema de trabajo colectivo rotatorio, extraordinariamente eficaz, que parece reflejarse, como bien ha notado Pedro Carrasco (1976a), en el orden calendárico.

Quizás es el mismo sistema social el que también se expresa en una capacidad de los dioses para mezclarse, amalgamarse y aun combinarse como elementos capaces de expresarse en nuevos compuestos. Lo mismo ocurre en la naturaleza: los fenómenos, como los dioses, se entrelazan, se extienden en otros fenómenos, devienen y parecen cambiar su rostro con el tiempo.

Los dioses mesoamericanos, con todo lo extrañas que sus propiedades nos parezcan, no son sino un reflejo, nunca mecánico, sino de una maravillosa plasticidad, de la sociedad y la naturaleza, del funcionamiento del cuerpo, las sensaciones humanas, el devenir estacional, la forma en que las aves migran, la leña arde, la libélula vuela...

Los dioses estaban formados por uno de los dos tipos de materia que conformaban el universo: la materia ligera. A diferencia de la materia pesada, que tenía una masa, era palpable y perceptible por el hombre, había una materia ligera, sin masa, básicamente imperceptible. Esta materia ligera conforma entidades sutiles, capaces de habitar dentro de la materia pesada, pero también fuera de ella. Entidades como las almas, las fuerzas numénicas, los dioses.

La palabra *téotl*, la más específica para algo que se parezca a una divinidad, abarca un gran número de seres, desde un dios máximo, el dios de todos los dioses, pasando por grandes complejos de deidades como Tláloc, o Quetzalcóatl, que comprenden grandes conjuntos de campos, poderes y dominios; pasando más allá por la cohorte de dioses menores, ayudantes de estos «grandes» dioses, hasta inmensas hordas de diosecillos, númenes, entidades incluso menos notables que una pulga, un airecillo, un resfriado o una hormiga. Todos son «dioses» (*teteo*).

Más que hablar de dioses como personalidades antropomorfas, es mejor hablar, como Nicholson (1971b), de complejos de deidades. Los grandes principios, los grandes dioses, son en verdad complejos que se desdoblan en miles de deidades menores, o incluso en muchos dioses de importancia que pueden ser contrastantes entre sí.

El inconveniente de este uso es que podría pensarse que los dioses desdoblados de los grandes complejos ya representan unidades atómicas, dioses simples, y esto en general no será así; cada uno de estos dioses desdoblados es a su vez complejo, puede descomponerse más y, en principio, esto mismo podría ocurrir con un siguiente desdoblamiento y con otro...

Todos los dioses mesoamericanos, o acaso casi todos, pueden volver a desdoblarse en un par masculino-femenino; a veces uno de los dos conserva el nombre o las propiedades del original.

Otra forma de desdoblamiento muy común es en cuatro o cinco entidades. Naturalmente, esto se debe a la naturaleza del cosmos en su extensión horizontal: el plano terrestre. Son varios los dioses que pueden tomar la forma de postes, árboles, cariátides o atlantes, que sostienen el Cielo en las regiones cardinales. Al desdoblarse así, cada fracción adquiere un color característico. Pero muchos otros dioses, aunque no «trabajen» como postes, pueden también dividirse en cuatro o cinco deidades, a veces con el mismo nombre, agregando solamente el color que a cada cual le caracteriza; otras veces, en cambio, cada deidad así desdoblada se llama de una manera completamente original, que no recuerda en nada al dios del cual procede. Las fuentes pueden expresar esto diciendo que tal o cual deidad «tenía cuatro hermanos», o tenía «cinco hermanos y una hermana»; es decir, se desdoblaba en cinco, o bien en dos: él y su «hermana». Hay dioses que ya por sí mismos representan un desdoblamiento cardinal, pero aún pueden volverse a desdoblar en otros cinco[3].

En principio, las formas de escisión pueden ser muchas. Algunas se relacionan con otras propiedades de la estructura del cosmos (además de los dioses dobles, cuádruples y quíntuples, tenemos también dioses triples, asociados a los tres niveles verticales; dioses en grupos de trece, o de nueve, asociados al número de pisos de cada uno de esos niveles), pero otras veces los desdoblamientos no tienen nada que ver con la forma del cosmos[4]. Al desdoblar sus poderes, su dominio, sus insignias, sus propiedades, en principio, un dios lo puede hacer de muchas maneras. Más aún, puede mez-

3. Por ejemplo las Cihuateteo y los Ahuiateteo (*vid. infra*).

4. Como cada dios es un microcosmos, su división de forma semejante a la del cosmos es lógica. Otras razones para su fragmentación pueden provenir de su comportamiento en la naturaleza (*vid.* el ejemplo de Venus-Quetzalcóatl, como Estrella de la Mañana o Estrella de la Tarde), o quizás la sociedad (la división de un *calpulli*, por ejemplo), pero, en muchas ocasiones, las razones permanecen ocultas para nosotros.

clarse primero con otro dios y luego desdoblar una recombinación de las propiedades de ambos en dioses completamente diferentes. Porque si los grandes complejos de deidades pueden bipartirse, polipartirse, escindirse, etc., lo cierto es que tanto ellos como los menores también pueden combinarse, sumarse o fusionarse. Dos deidades pueden fusionarse entre sí o mezclar sólo parte de sus dimensiones.

Como es natural pensar, si dos dioses se fusionan y luego otros tantos con los primeros, y así sucesivamente, esto podría llevar a la fusión de todas las deidades en una sola, un complejo de complejos, el complejo total. Efectivamente, éste era el caso de Ometéotl. Este dios total fue originalmente desdoblándose y desdoblándose hasta generar todo el panteón. Los desdoblamientos son de varias naturalezas, y ocurren junto con recombinaciones, de tal manera que la complejidad de las deidades así generadas es mucha. Dado lo anterior, no existe una jerarquía absoluta, un árbol genealógico claro, ni una identificación nítida de todas las formas ni de todos lo dominios de cada deidad. Aunque de vez en vez las metáforas de parentesco y descendencia pueden aplicarse, sobre todo en algunos mitos, en general son sólo eso: metáforas de vínculos menos humanos.

Los dioses son inmortales, pero en el nivel intermedio del cosmos, donde habita el hombre, pasan por ciclos de vida y muerte constantemente; si mueren sólo lo hacen para renacer, pero deben sufrir estas metamorfosis.

Las deidades pueden penetrar en la materia mundana y desde ahí hacerse presentes. Generalmente, lo harán precisamente dentro de los materiales y las formas que les son afines. Por eso los mesoamericanos fabricaban ídolos: no eran verdaderos dioses las piedras, la madera o la resina que usaban; eran solamente formas esculpidas para atraer a las deidades. Éstas penetraban en el material y ahí podían ser adoradas, pero igualmente podían penetrar en una prominencia, un afloramiento rocoso, un árbol o un animal cualquiera; en un humano también. Los hombres aprovechaban esta tendencia de los dioses para ayudarles a cumplir sus ciclos. Elegían un cuerpo ya de por sí marcado por la deidad; los signos eran varios, su personalidad, su apariencia, señales que traían en la piel o el cabello... Pero, además, propiciaban ritualmente la entrada del dios en él; le daban comida especial, pintaban ese cuerpo con la pintura facial y corporal del mismo; le ataviaban como la deidad, con sus insignias, las materias que le eran caras, y cuando las condiciones eran adecuadas para renovar el ciclo de ese dios, le mataban. De esta manera, la deidad renacía fortalecida. Los hombres que así

personificaban a la deidad, cuando ésta entraba en ellos, se convertían en el dios mismo; por ello eran llamados «imágenes vivas» de tal deidad.

Bajo el modelo que estamos usando, tampoco hay una delimitación clara entre aquello que con facilidad reconocemos como un «dios» y aquello que sólo nos parecería un númen o incluso una fuerza sobrenatural derivada, casi sin racionalidad o con muy poca. Resulta imposible definir hasta dónde llegan los dioses mayores y cuántos son; hasta dónde ya son dioses menores, desde qué punto es mejor ya no hablar de «dios».

El alma humana, por ejemplo, como hemos dicho, comparte sustancia con al menos una deidad, más probablemente con varias; de la misma manera, siendo ella misma una entidad que actúa como un complejo de *teteo* (un complejo de ánimas), en realidad se descompone en al menos tres entidades independientes; entre ellas, al menos una es plenamente inmortal y al menos otra es compleja a su vez.

En otras palabras, los hombres mismos son como dioses menores. Desde luego, aun entre ellos habrá diferencias más o menos grandes, algunos estarán cargados de una gran fuerza masculina o por el contrario femenina; o serán extraordinariamente afines a tal o cual deidad, que vendrán a poseerlo con facilidad; algunos serán casi la presencia de la deidad misma, como los gobernantes, ciertos sacerdotes, o las imágenes vivas, ciertos enfermos y los posesos. Lo mismo ocurre con los animales y las plantas, con las piedras, los fenómenos incluso más pequeños en la naturaleza. Todos los seres contienen un complejo anímico, aun si éste fuera más sencillo, y muchísimos de ellos, si no todos, también comparten sustancia con alguna deidad; pero, igualmente, algunos lo hacen de una forma tan intensa, que son, sin matices, la presencia misma del dios.

Es importante este hecho. Aún en el siglo XVII, los indígenas seguían sorprendiendo a los evangelizadores, a quienes parecía la máxima extravagancia que un animal cualquiera pudiera tomarse como deidad. Jacinto de la Serna anotaba: «dan la misma deidad a los animales terrestres como a las arañas y alacranes, a quienes llaman Dioses menores, y de menor cuantía, y a veces los llaman Demonios...» (Serna, 1953: 225); en cambio, las abejas eran como «Dioses y superiores que habitan muchos juntos y son amarillos...» (*ibid.*: 321) y él mismo se alarma porque atribuían deidad a ciertas plantas (*ibid.*).

En este capítulo mencionaremos algunos ejemplos de las formas menores de cada complejo de dioses. Para hacer una breve

semblanza elegimos la más simple de las clasificaciones basada en dos grandes grupos. En todos los seres predomina una de las dos grandes formas de materia ligera: la celeste o la inframundana. Todos los dioses tienen al menos una porción de ambas, pero en última instancia, aunque sea poco, suele predominar alguna de ellas. Enumeraremos los dioses principales reduciéndolos a uno de estos dos grupos: celestes y terrestres, pero dejaremos aparte un muy pequeño número de dioses intermedios, con características especiales.

I. EL CONCEPTO DEL DIOS TOTAL

Atrás mencionamos a Ometéotl, el Dios-Dos, o doble. Siendo en un sentido bastante directo la deidad máxima, no encontramos un templo específico para él, no hay una fiesta o ritual propio. Pareciera una paradoja que, siendo el dios de dioses, no le rindan culto los humanos; pero justamente no son los hombres, sino los dioses mismos quienes le deben venerar.

Si tuviéramos que enumerar los dioses en el orden de su origen mítico, tendríamos que empezar con Ometéotl. ¿Cuál sería el siguiente? Precisamente su primer desdoblamiento; el dios se divide en una pareja: Ometéotl y Omecíhuatl. De esta manera, el dios separa polarmente su naturaleza y sus propiedades; todo lo masculino queda de un lado y lo femenino del otro[5].

A continuación, la deidad sufre otro desdoblamiento más complejo. Esta vez no se trata de una nueva división, sino de una recombinación: los dioses combinan sus propiedades y las redistribuyen en los cuatro dioses del nuevo desdoblamiento. Ya no se trata de dioses simplemente masculinos o femeninos, sino de deidades muy complejas, que tienen tanto propiedades celestes como inframundanas, pero combinadas de forma peculiar. Sobre ellos tratará nuestro penúltimo apartado.

El primer desdoblamiento de Ometéotl puede manifestarse de varias maneras: otro aspecto de Ometéotl-Omecíhuatl es el de Tonacatecuhtli-Tonacacíhuatl (el señor y señora de nuestro mantenimiento, respectivamente). La dualidad se equipara a otras parejas, inclusive a la pareja del primer hombre y la primera mujer: Oxomoco y Cipactónal. No obstante, no se trata de una mujer y un hombre particulares, sino más bien del concepto de hombre y

5. Aunque todo hace suponer que no puede haber una fisión absoluta, algo de masculino queda en la entidad femenina y de femenino en la masculina.

mujer como entidades generales y primigenias; en este sentido son menos humanos que dioses.

Los hombres conocen a Ometéotl también bajo otras advocaciones; el dios supremo aparece frecuentemente en la poesía náhuatl como Moyocoyatzin, el arbitrario, e Ipalnemohuani, aquel por quien se vive, por quien todos vivimos. Como entidad ubicua, «dueño del cerca y del junto», su nombre es Tloque Nahuaque.

Ometéotl, habitante del decimotercer piso del Cielo, manda desde ahí el alma superior o *tonalli*, el fuego que anima y da individualidad a los seres humanos. Además, actúa sobre el mundo indirectamente, a través de tres o cuatro deidades especialmente ligadas a él, como veremos más adelante.

II. LOS DIOSES DE LA TIERRA Y EL INFRAMUNDO

Tonacatecuhtli-Tonacacíhuatl, representación última de la fertilidad, genera un gran número de desdoblamientos; uno de extraordinaria importancia es la Tierra, de la que brota toda la vegetación, una deidad cuyo cuerpo mismo conforma el mundo inferior, su piel la superficie terrestre, su vello la hierba fina, su cabello los bosques, sus venas los ríos y las diversas aberturas del cuerpo (boca, oídos, etc.), los accesos al interior de la Tierra: el Inframundo (*Histoyre du Mechique*, 1973: 108)[6]. Siendo así de importante, aún requiere una serie de desdoblamientos para presentar una cara más directa a los hombres.

Como es la madre de todas las cosas que dan sustento, que son también dioses como el maíz, la calabaza, etc., la Tierra es la madre de los muchos dioses, Teteo Innan. Pero en su particular relación con los hombres es, por tanto, Toci, nuestra abuela, o Tonantzin, nuestra madre. Como deidad general de la vegetación es Quilaztli, la hierba nutricia, que se funde también con Cihuacóatl, su lado belicoso, sediento de sangre, que aullaba por las noches. Como peculiar madre del maíz se identifica con la planta misma, Chicomecóatl (7-Serpiente), y puede tener tantos desdoblamientos, en fin, como los que podamos pensar de la fertilidad, incluyendo el deseo carnal, el amor, la pulsión por la fertilización, tome la forma que tome. De esta manera, las diosas Xochiquétzal y Tlazoltéotl vienen a representar este campo, muy humano ciertamente. Mientras que

6. Esta deidad es llamada Tlaltecuhtli; la volvemos a mencionar un poco más adelante.

Xochiquétzal tiende a imaginarse como una deidad joven, en parte lunar, contiene además algunos aspectos solares, de ahí que una de sus advocaciones sea una mariposa amarilla y diurna[7], sin perder nunca su carácter de diosa terrestre. Por su parte, Tlazoltéotl es un aspecto que se vincula más con lo lunar. En cuando diosa del deseo, también parece más oscura, más sexual, particularmente ligada al pecado y la lujuria.

Hay una cercanía especial entre las diosas de la fertilidad y Yoaltícitl, la diosa del *temazcal*, es decir, del baño de vapor indígena, equiparable con una caverna, el interior de la Tierra, importantísimo en la práctica del parto.

En lo lunar, también Tlazoltéotl se emparenta con una diosa de la que se ha dicho que tiene origen chichimeca, llamada Itzpapálotl[8]. Probablemente, como tantas cosas «chichimecas», sea tan mesoamericana como cualquier otra, y es interesante su vínculo con un hondo concepto nahua, el de las mujeres guerreras, muertas en el primer parto, las Cihuateteo («mujeres diosas», o el conglomerado de todas ellas: Cihuatéotl), que se equiparan con el guerrero que muere al capturar un prisionero. Como aquéllos, estas mujeres eran transformadas en estrellas.

En general, las diosas que discurren por el cielo son mujeres guerreras, pues están en la región en la que, justamente, predomina la guerra (opuesta a la fertilidad); pero siguen siendo seres que pertenecen a la región inferior. Como diosa del inframundo, la Luna (Metztli) juega un papel en la circulación de las aguas en el cosmos, y por tanto en la fertilidad, pero a la vez, como deidad celeste, se desdobla en un aspecto belicoso y terrible: la diosa Coyolxauhqui (equiparable con Malinalxóchitl, hermana de Huitzilopochtli), armada y descuartizada, muestra en su más famosa representación el vientre arrugado como si acabara de parir, como Cihuatéotl. Esto no quiere decir que las diosas de la Tierra que no tienen forma astral solamente representen su cara maternal, ni mucho menos. Ciertos desdoblamientos, como pueden ser Coatlicue o Yolotlicue, fueron enfatizados por la élite en el poder para justificar la necesidad del sacrificio y toda la maquinaria bélica que implica.

Para los nahuas parece muy importante el aspecto reptiliano de estos dioses. En su advocación más abstracta Tlaltecuhtli, la Tierra,

7. *Papilio multicaudatus* (Beutelspacher, 1988).

8. También identificada con una mariposa, pero nocturna (*Rotschildia orizaba*), la cual es, de larva, una oruga armada, y como adulto, la «cuatro espejos» o «cuatro navajas» (*ibid*.).

era un ser reptiliano de apariencia hórrida, lleno de mandíbulas en las coyunturas, con garras y rostro semidescarnado. Éste era el monstruo general del cual se separó el Cielo; la Tierra, la mitad de abajo, conservó la misma apariencia monstruosa, que suele esculpirse en la base de los grandes monumentos mexicas. A su vez, es posible presumir que este reptil puede desdoblarse en una multitud, de tal manera que muchas deidades terrestres (quizás todas) están en realidad formadas por serpientes; es como si las culebras formaran un conglomerado, con personalidad y conciencia propia, un nuevo ser, rebosante de ofidios.

Así describió Covarrubias a Tláloc. Se trata del aspecto masculino de la fertilidad, la lluvia, que, como semen, fertiliza la tierra. Tláloc puede escindirse en un gran número de réplicas, dioses pequeños llamados *tlaloque* (que no es sino el plural de Tláloc). Pequeños en tamaño, pero no en poder, pues los *tlaloque* son directamente quienes producen el rayo y hacen llover. Portan un hacha y una jarra en la que llevan el agua; al golpear con su hacha en la jarra producen el trueno y el rayo (otras veces es el rayo lo que blanden con la mano). De hecho, cada cerro de la Cuenca de México, y seguramente de las cuencas vecinas, era identificado con un *tlaloque* particular[9]. Los cerros en esta zona son los que fuerzan las corrientes de aire hacia arriba para formar las nubes, éstas descargan sobre ellos la mayor parte de su líquido, que se infiltra en su interior y surge de sus faldas como manantiales, o baja por barrancas y arroyos, de manera que son quienes verdaderamente dominan las aguas. Concebidos como ollas huecas que guardan el agua y los «corazones» (las almas) de los diversos mantenimientos, lejos de ser enanos míticos, son realidades geográficas en las regiones nahuas.

Dividido en cuatro *tlaloque*, uno de cada color de los rumbos cósmicos, o en cinco, considerando el centro, Tláloc actúa como sostén del cielo o conjunto de postes cósmicos. Cada uno de estos *tlaloque* mayores no es una réplica idéntica del Tláloc global. Éste ha repartido sus propiedades de manera polarizada entre los cuatro, de tal manera que las aguas que cada uno de ellos hace llover tienen efectos muy distintos sobre la tierra. Es posible que en su función de poste los *tlaloque* de los cuatro rumbos estén también representando las cuatro montañas cósmicas de las orillas del plano terrestre, un concepto de una antigüedad extraordinaria. De manera que esta deidad de la lluvia lo es ante todo de los cerros, y por tanto

9. Para más información sobre estos hechos, pueden verse los estudios de J. Broda sobre los cerros y las deidades de la lluvia (*vid.* Bibliografía).

del tesoro de vitalidad y fertilidad que guardan en su interior. En este último sentido, muchos *tlaloque* tenderán a identificarse con el dios patrono de los poblados que residen a sus faldas... o viceversa.

Si los dioses del agua meteórica e inframundana son cerros, no sorprenderá que las diosas del agua superficial puedan también serlo. La diosa-madre acuática *par excellence* es Chalchiuhtlicue, finalmente el aspecto puramente acuático del complejo tierra-agua.

Ésta es una diosa del todo semejante a las diosas-madre terrestres; su *téquitl* es «criar todas las sabandijas del agua»[10]. Adorada en Tlaxcala como Matlalcueye, fue identificada con el gran volcán que hoy conocemos como La Malinche. Pero del lado de la Cuenca de México se identificó directamente con los grandes lagos que nutrieron a las poblaciones humanas desde varios milenios atrás.

Otra diosa acuática, Huixtocíhuatl, era a veces vista también como un *tlaloque*, o como hermana de aquéllos. Se trata del agua salada, como la del mar o la de algunos de los lagos de tierra adentro. Como diosa tutelar, lo era de los productores de sal.

El agua produce una multitud de dioses menores; algunos de ellos serán plantas, como Nappatecuhtli (el carrizo); otros animales, como el Ahuítzotl (un ser mítico cuya cola termina en una mano); otros son rasgos permanentes o no: remolinos, rápidos, etcétera.

De la misma manera, la Tierra genera una infinidad de deidades menores; curiosamente, muchos de los que más se le parecen, hechos casi a su imagen y semejanza, como los caimanes y los sapos, no surgen sin el concurso de la diosa del agua; en el fondo tierra-agua es una unidad. La vegetación en su conjunto, y con ella todas las deidades que se identifican con plantas vienen a conformar parte del mismo complejo.

De entre todas, hay algunas que merecen una mención especial. Una de ellas, naturalmente, es el maíz, epítome de los mantenimientos, la planta arquetípica. La transformación, el ciclo del maíz, es percibido de manera dramática, como la sucesión de dioses bien diferenciados, sucesivos en el tiempo: la tierna Xilonen, Cintéotl el juvenil, Chicomecóatl madura y Ilamatecuhtli, la vieja. Pero otros aspectos de la misma planta son expresados por Iztac Cintéotl y Tlatlauhqui Cintéotl, el maíz blanco y rojo, respectivamente, cada uno con un templo distinto en el recinto sagrado de Tenochtitlan; sin duda son cuatro o cinco estos dioses, pero

10. Este hecho, así como en general las relaciones entre el agua y los animales acuáticos, incluido el papel de Opochtli, dios de la caza acuática, que aquí omito, se encuentra ampliamente documentado en Espinosa, 1996a.

al menos dos contaban con un culto particular. Una enigmática deidad, Itztlacoliuhqui, a su vez, representa otra faceta del maíz. Con su gorro cónico doblado y bordeado con navajas y su rostro sin rasgos (posiblemente usa como máscara la piel del muslo de una diosa terrestre), manifiesta un enfático mensaje... que no entendemos. Porta el cono de papel surgiendo de un rosetón, insignia inequívocamente ligada a los dioses de la muerte; y los cronistas simplemente repiten la que parece haber sido la explicación que obtuvieron: es el dios de la helada.

Aunque no todas las plantas contaran con un templo o una advocación antropomorfa, tienen un alma que las vincula a un grupo de deidades. No conocemos el templo de la calabaza, pero no podemos dudar de su importancia, subsumida en la de otros dioses de la fertilidad; sabemos que ciertas plantas se vinculan con los dioses más importantes del panteón (por ejemplo el zapote con Xipe Tótec), y aquí y allá podemos encontrar dioses como Tzapotlatenan (la diosa del ungüento *óxitl*, obtenido de la resina de un pino), que parecen ocupar un lugar extrañamente prominente en el panteón..., pero hay un grupo de deidades del bosque y la vegetación, que literalmente forman legión, que se hermanan con los *tlaloque*, que a veces dan nombre también a algún cerro y que portan como aquéllos el hacha: los dioses del pulque.

Son innumerables, tantos como conejos hay; de hecho el conejo mismo tiene su naturaleza. La planta de la que derivan, madre de cuatrocientos pechos, es por sí misma una diosa de importancia grande, el maguey (la diosa Mayáhuel). Éste fue sin duda uno de los más importantes vegetales en Mesoamérica, como alimento, material para construir, tejer, vestir, autosacrificarse, etc.; pero sin duda, parte de su importancia como deidad, como en el caso de otras deidades vegetales: el *pícietl* o tabaco, el *ololiuhqui* (*Turbina corymbosa*); el *teonanacame,* los hongos alucinógenos (*Psilocybe* spp., *Conocybe* sp., *Panaeolus* sp.) y el *péyotl* o peyote (*Lophophora williamsii*), etc.; también se debe a las propiedades embriagantes de su aguamiel fermentado: el pulque. La importancia ritual de esta bebida, entre otros usos menos sagrados, debió ser extraordinaria. Conocidos con el nombre general de Ometochtli (Dos-Conejo, una fecha calendárica), los desdoblamientos son innumerables, todos ellos son los «cuatrocientos conejos», y a veces algún nombre como Nappatecuhtli o Yauhqueme se cita tanto en este grupo como en el de los *tlaloque*. La cercanía de su naturaleza es patente.

Igualmente numerosos son los *ehecatontin*: diosecillos que se desdoblan de otro dios que se coordina con los *tlaloque* y *ahuaque*

(los portadores de agua, las nubes) para producir la lluvia: Ehécatl, el viento, un aspecto de la compleja deidad Ehécatl-Quetzalcóatl.

Como otros dioses atmosféricos, es común encontrar a Ehécatl desdoblado en cuatro y actuando como poste cósmico. Aparentemente, este dios vino a fusionarse con un antiguo concepto, ligado probablemente a la fertilidad, el animal mítico conocido desde antiguo en forma de serpiente emplumada. La deidad Ehécatl-Quetzalcóatl escapa al tema de esta sección, y a pesar de ello mantiene un importante vínculo con el asunto de la fertilidad, el maíz y las lluvias. Hablaremos más adelante de él.

Más allá de las zonas del Inframundo donde reside la fertilidad (las primeras y más superficiales capas, el Tlalocan en particular, que es concebido como un mundo acuático bajo tierra, con su extensión natural en los lagos y mares), más profundamente, hay otras deidades que juegan un papel distinto; su *téquitl* no es propiciar el inicio del ciclo de la muerte a la vida, sino el contrario: ver que los muertos realmente lo sean, despojar a las almas de todo rastro de individualidad. Ésta es al menos una interpretación plausible (López Austin, 1999b: 9): los dioses del Mictlan, la región de los muertos, parecen reinar en lo más profundo del Inframundo, a donde las almas deben llegar tras sortear una serie de peligros en los niveles anteriores. Mictlantecuhtli preside un mundo sombrío, espantoso. Todo hace suponer que los mesoamericanos, los nahuas en particular, preparaban su viaje al Mictlan lo mejor posible; se necesitaba un perro para sortear el primer obstáculo importante, una piedra verde más abajo, etc. ¿Todo para llegar a la oscuridad eterna, ante un ser que causa terror? El Mictlan debió ser sólo una estación de paso. Descarnada, sin individualidad alguna, el alma termina por ser reciclable, como alma de clase, como *teyolía*, y podría terminar por salir de ahí.

Mictlantecuhtli es representado como un ser hediondo, descarnado, salvo quizás en manos y pies; cabello ensortijado, portando los rosetones de papel plisado, de uno de los cuales surge un gran cono. No cabe duda de que él mismo está muerto; en la escultura frecuentemente se representa exhibiendo el hígado, el órgano donde reside de manera concentrada el *ihíyotl*, el «alma» vinculada con el Inframundo. Mictlantecuhtli puede desdoblarse en un par masculino-femenino; su pareja es Mictecacíhuatl. Pero también puede desdoblarse en cuatro, lo cual nos lleva a suponer que la estructura horizontal del plano terrestre se conserva en los otros niveles del cosmos.

Las criaturas que habitan los niveles intermedios del Inframundo son también deidades, aunque menos importantes y más desdi-

bujadas; como Xochitónal, la lagartija verde; Itzehecaya, el viento que corta como la obsidiana, o las sierras que chocan entre sí..., pero dejemos aquí ese tétrico mundo. Subamos a los cielos, aunque quizás esto no resulte tan agradable como podría parecer.

III. DIOSES CELESTES

Aunque finalmente todo vegetal necesita el Sol para sobrevivir, el maíz parece haber concentrado una mayor carga celeste que otras plantas. A pesar de que su naturaleza, a la vez de mantenimiento y vegetal, lo asocia al Inframundo (lo que queda bien expresado en las diosas del maíz que hemos mencionado), el aspecto solar se encarna en una deidad masculina, Cintéotl, e incluso se refuerza en la deidad Cintéotl-Xochipilli. El avatar Xochipilli («noble señor flor») sigue siendo un dios de la vegetación, pero ligado, como hemos dicho, a la parte más ígnea de la vegetación, la flor, y especialmente a las plantas alucinógenas. A su vez, esta deidad se encuentra frecuentemente amalgamada con Macuilxóchitl («Cinco Flor»), vinculado no sólo con las flores, que por otra parte eran imagen de lo disfrutable, sino en general con el placer, el canto, la música y el juego. Por último, hay otra deidad, todavía más solar, Piltzintecuhtli (*piltzintli*: «niñito o noble niño»), que también suele amalgamarse con alguno (o varios) de los anteriores; es el aspecto infantil del Sol; una deidad luminosa. De manera que puede plantearse una gradación hacia lo solar en la secuencia Itztlacoliuhqui-Cintéotl-Xochipilli-Macuilxóchitl-Piltzintecuhtli. Además de éstas, y ligadas a ellas, hay otra serie de deidades vinculadas también a lo floral y solar, mezcla percibida culturalmente como placentera y sensual; quizás por eso los dioses con estas características también están ligados a la voluptuosidad, el disfrute, la juventud e, incluso, el exceso[11].

Continuemos con los dioses más cálidos.

El Sol, por sí mismo, es una deidad, pero se desdobla en varios aspectos diferentes. El más conocido e importante es el de Tonatiuh: el Sol diurno. Éste es acompañado por las almas de los guerreros muertos, convertidos en estrellas, hasta llegar al cenit; desde

11. Chicomexóchitl («Siete Flor»); Ahuiatéotl, dios del placer en exceso, y de su castigo, que se desdobla en las *Ahuiateteo*: Cinco Lagartija, Cinco Buitre, Cinco Conejo, Cinco Flor y Cinco Hierba, *malinalli*, nombres-fecha que caen en un día cinco asociado al sur. En parte, Huehuecóyotl (vid. *infra*).

ahí lo acompaña el cortejo de las Cihuateteo. Al sumergirse en el horizonte, es tragado por la Tierra, que lo devora con las fauces abiertas. Apenas empieza a penetrar, sus rasgos cambian; se «tlaloquiza»; sus ojos adquieren anteojeras, su cuerpo se ve amortajado (*Códice Borbónico*, 1979: lám. 16).

Graulich ha insistido en que lo más significativo es su movimiento ascendente: el punto liminar principal no sería el momento en que el Sol entra en el horizonte sino el cenit. Al empezar su movimiento descendente, su naturaleza ha cambiado, al punto de ser un falso sol, un espejo (vinculado con Tezcatlipoca) que refleja una luz lunar; el siguiente punto liminar sería el nadir, cuando su naturaleza cambia nuevamente a solar (Graulich, 1997: 165 ss.).

Sin duda se trata de dos puntos importantes, cenit y nadir; y el movimiento ascendente o descendente es también significativo, pero no necesariamente es el principal, ni mucho menos elimina la importancia de la entrada y salida de la Tierra. Ésta se concibe en una postura de parto, con las piernas abiertas, pues si el Sol es tragado por las fauces, al día siguiente es parido por el oriente.

Al acercarse al horizonte e iniciar su penetración en el Inframundo, la naturaleza del Sol cambia a la de Tlalchihtonatiuh: el Sol cerca del horizonte; concepto asociado con el Sol nocturno, el Sol subterrestre, Yohualtonatiuh, o Yohualtecuhtli, también señor de la noche.

Algunos investigadores creen que justamente la Piedra del Sol representa el momento de su transformación cotidiana, aunque es más posible que represente la muerte definitiva del Sol en un día Cuatro-Movimiento.

Nahui Ollin es una deidad muy vinculada con el sacrificio; muchas de las piedras sacrificiales justamente tienen el glifo de esta deidad en el centro. El mencionado Yohualtecuhtli es otro aspecto de la misma deidad, ya que justamente el día Cuatro-Movimiento del calendario se le ofrecía sangre y sacrificios en el templo Cuauhxicalco[12].

También vinculado con el Sol, aunque como precursor del mismo, debe mencionarse a Nanahuatzin, el dios buboso o sifilítico, deforme y modesto, que se arroja a la hoguera sin dudar, para convertirse en el astro.

12. Algunos investigadores consideran que Yohualtecuhtli representaba simultáneamente al Sol nocturno y a la Estrella de la Tarde, bajo la forma de Xólotl; por ejemplo, Klein, 1976b: 77-78.

Otra deidad de carácter muy solar es precisamente Huitzilopochtli, el dios patrono de los mexicas. Encarna la guerra y la necesidad del sacrificio humano, indispensable, entre otras cosas, para la cotidiana marcha del Sol. Su *nahual* es el colibrí[13], pero también otras aves diurnas pueden manifestar parte de su esencia: el águila real y, en menor grado, las águilas en general.

Huitzilopochtli se vincula, además de con el Sol, con el fuego. El animal que es *nahual* del fuego, una serpiente llamada *xiuhcóatl*, es el arma que Huitzilopochtli blande, y que arroja, causando el pánico entre sus enemigos, o usa como hacha, para cortar la cabeza de la agresiva Coyolxauhqui.

Como en el caso de otros animales (no importa que éste sea mítico), puede discutirse hasta qué punto la *xiuhcóatl* es una deidad. Aunque muchos investigadores se inclinarían por considerarla una especie de instrumento casi inanimado, la *xiuhcóatl* es un complejo concepto que concreta avatares de varios fenómenos importantes, como la luz, el rayo o el arco iris (en uno de sus aspectos)[14]; fenómenos que en las comunidades indígenas de tradición mesoamericana tienen voluntad y vida independiente de otros dioses.

Aunque en el mito aparecen como opuestos a Huitzilopochtli, los belicosos *huitznahua* son el desdoblamiento, en gran número, de los guerreros surianos; en este sentido, son imágenes menores de Huitzilopochtli, y efectivamente son conceptualizados como «hermanos» de aquél.

En el caso de las divinidades ígneas, la gran deidad es el fuego, vinculado muy directamente con Ometéotl. Físicamente no se encuentra localizado necesariamente en la región celeste, pero su naturaleza corresponde plenamente a dicha región[15]. El fuego se particulariza en varios dioses; para los nahuas, el principal se llama Xiuhtecuhtli, cuya multiplicidad de posibles significados es interesante. El morfema *xiuh-* puede referirse al año, a la turquesa, al fuego, o ser un calificativo, que frecuentemente se traduce como

13. Recordemos: es su *alter ego* animal; no sólo los hombres, también los dioses tienen ese «otro yo», que en las fuentes suele nombrarse también como su «disfraz».

14. Cabe hacer notar que la *xiuhcóatl* también tiene un desdoblamiento frío, un aspecto nocturno asociado con la Vía Láctea. Su trompa está festonada de estrellas, lo cual denota esta faceta noctívaga de su personalidad, que se vincula también con otros fenómenos ígneos de la noche. Puede consultarse una discusión sobre ello en Espinosa, 2002.

15. Debemos insistir en que estamos hablando exclusivamente de una clasificación de última instancia. Aramoni (1998) ha estudiado el hecho de que el fuego siempre va a encontrarse asociado a fenómenos también opuestos, acuáticos.

«precioso». Los tres primeros referentes pueden funcionar como metáforas uno del otro, pero también parece haber un verdadero vínculo de sustancia entre ellos, pues el fuego se consume como el tiempo y una cuenta de turquesa tiene las mismas características respecto al fuego que el jade respecto al agua. Además, el fuego es visto como la deidad que marca la liminaridad en los ciclos rituales y temporales[16].

El dios del fuego es entonces al mismo tiempo el dios de la turquesa, del año y de lo precioso cálido. Su verdadero lugar respecto a la estructura del cosmos se encuentra en el centro; así aparece en los códices que representan el plano terrestre y ahí se coloca en las estructuras que se equiparan con dicho plano, como el cuadrángulo de una casa o el de una plaza ritual. El fuego es uno de los dioses que pueden fungir como poste, ubicándose entonces también en los extremos del plano. La advocación cuádruple del dios recibe el nombre de Nauhyotécatl; pero las fuentes explicitan también sus cuatro desdoblamientos cardinales. Otro avatar del fuego, la deidad Otontecuhtli-Xócotl, era asociado con el dios otomí del fuego, pero participaba en el panteón nahua; una imagen suya se colocaba en lo alto del poste *xócotl* durante una importante fiesta del fuego. Otros nombres importantes del fuego eran Ixcozauhqui (cariamarillo), Cuezalin (llama de fuego) y, uno de los más importantes, Huehuetéotl, el dios viejo.

Particularmente esta última advocación era muy representada en la escultura y, en la Cuenca de México, desde un par de milenios antes (al menos desde Cuicuilco, en el Preclásico). Suponemos que el culto al fuego y su evocación como un dios viejo son muy antiguos. Podría haber un hilo de continuidad, incluso, desde los antiguos cazadores recolectores hasta la Mesoamérica del siglo XVI. La hoguera de los cazadores fue el punto central del campamento, de la reunión nocturna, pero también de muchas actividades diurnas, y probablemente de su propio universo. Quizás es precisamente la antigüedad de este culto la que se expresa en la deidad encorvada, con arrugas y pocos dientes.

Un aspecto femenino de ese dios se personifica en la diosa Chantico, que expresa particularmente el fuego del hogar y el del interior de la Tierra; su naturaleza se entrelaza con la de las diosas

16. Efectivamente, como Limón ha mostrado, las ceremonias del fuego tienen un papel muy importante en los ciclos temporales: marcan el final (y por tanto el inicio de un nuevo ciclo) de los periodos de diversa duración y, además, el punto medio (y de inflexión) de los ciclos (2001: 111 ss.; *vid.* esquema en la p. 117).

terrestres; es una protectora de la casa y sus habitantes. Por tanto, no es propiamente una deidad físicamente celeste, pero, en tanto que ígnea, lo es por naturaleza (siempre en última instancia). En su aspecto masculino, Cuezalin, es el dios que vuelve a encender a los astros muertos para que renazcan nuevamente ardiendo por el oriente.

Las deidades menores del fuego podrían formar legión (en tanto que cada fogón o tea lo es), pero además de la Xiuhcóatl, que viene a ser más bien intermedia, el fuego comparte su naturaleza con la de ciertas flores, algunas mariposas (particularmente amarillas), animales (como el venado y el puma) y aves (pájaros color turquesa, entre otros). Incluso algunos instrumentos hechos por el hombre tienen un alma ígnea; particularmente el *mamalhuaztli*, los dos maderos para hacer fuego.

Otros dioses celestes de carácter muy ígneo son, en general, los dioses de la caza. En primer término, Mixcóatl, la «serpiente de nubes». Adorado como Camaxtli entre los tlaxcaltecas y huexotzincas, es uno de los dioses de quienes se dice que son «chichimecas». Pero la caza, así como la guerra, son actividades plenamente mesoamericanas. Es falsa la idea de que se trata de pueblos exclusivamente agricultores; si bien la agricultura era la actividad económica principal, la pesca, recolección y caza siempre fueron actividades importantes. Mixcóatl es uno de los dioses que se identifican con Venus. Éste es un planeta, es decir, un astro que «vaga» por el firmamento, que no está fijo contra el fondo estrellado. Por ello es aún más celeste que otros luceros, que no parecen tener la misma movilidad; si a esto unimos la intensidad de su luz, de su fuego, su carácter ígneo sobresale del de otros astros. Las deidades venusinas, por tanto, serán cazadoras y/o guerreras; en todo caso, muy móviles. Mixcóatl o Camaxtli es el caso arquetípico, pues es las dos cosas. El desdoblamiento múltiple de Mixcóatl son los *mimixcoa*, los guerreros del norte, identificados con la parte norte del firmamento, en oposición simétrica con los *huitznahua* (los surianos).

Asociadas a Venus hay otras deidades nahuas; una de importancia capital, Quetzalcóatl, será tratada en otro apartado. Pero aquí nos interesa especialmente uno de sus desdoblamientos. Podemos imaginar a Venus como dos entidades distintas: una de ellas personificada en su fase de Estrella de la Mañana y la otra en su fase de Estrella de la Tarde. Mientras la primera aparece al alba precediendo al Sol en el horizonte oriental, la segunda aparece durante el crepúsculo, siguiéndolo en su ruta al Inframundo. La primera deidad, siempre ascendente y en cierta forma diurna, es

un dios guerrero, ígneo en extremo: Tlahuizcalpantecuhtli. La segunda deidad, descendente y más bien nocturna, es un dios más frío, asociado con el Inframundo, pero más móvil y agresivo que la mayoría de los dioses de la parte inferior, Xólotl. Hablaremos de él después, junto con Quetzalcóatl.

La deidad que pertenece plenamente a este apartado es Tlahuizcalpantecuhtli, señor de la aurora, de la claridad y también de la guerra. En parte, el *téquitl* de las deidades estelares parece ser mantener a raya las fuerzas de la oscuridad, del mundo subterráneo, durante la noche. Venus es el extremo. Es tal su celo y belicosidad, es tan poderosa su luz, que termina por herir no solamente a las criaturas que podrían transformarse durante la noche, sino prácticamente a cualquier ser. Esto ocurre, sobre todo, el día de su orto heliaco, es decir, el día en que aparece por primera vez en el oriente, después de un periodo de invisibilidad. Hay otras deidades que tienen avatares vinculados con la caza, como el dios Tlamatzíncatl, que es un aspecto de Tezcatlipoca. De esta deidad hablaremos más adelante.

IV. LOS OTROS DIOSES DEL SEGUNDO DESDOBLAMIENTO

Para los hombres, la gran deidad creadora no es objeto directo de culto; tampoco lo son del todo los dos dioses del primer desdoblamiento, aunque ya representan cierto grado de cercanía al mundo. En cambio, son de la máxima importancia ritual los del segundo desdoblamiento.

La narración más directa de este segundo desdoblamiento (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 1973: 23-24) nos especifica que los dioses del primero tienen cuatro hijos: el primero, Tlatlauhqui Tezcatlipoca, el Tezcalipoca rojo, identificado con Mixcóatl-Camaxtli y otras veces con Xipe-Tótec; el segundo fue Yayauhqui Tezcatlipoca, el negro; el tercero fue Quetzalcóatl, identificado aquí con Yohualli Ehécatl, otro nombre de Tezcatlipoca; el cuarto es Huitzilopochtli (Omitecuhtli o Maquizcóatl).

Sobre dos de ellos (Huitzilopochtli y Mixcóatl) ya hemos hablado. Aquí trataremos sobre los otros.

Empecemos con la deidad del «espejo humeante»: Tezcatlipoca. En cierta forma, Tezcatlipoca representa por sí mismo este nivel de desdoblamiento; es decir, aunque las fuentes hablan de dos Tezcatlipocas y otros dos dioses, podemos conjeturar si conceptualmente no se trata de cuatro Tezcatlipocas, uno de cada color, y se ha ido

identificando a cada uno de ellos con otras deidades, excepto el de color negro, que conserva, aun desdoblado, las propiedades fundamentales del complejo.

Yayauhqui Tezcatlipoca, el negro, parece ser, entre todos los dioses del panteón, el que mejor representa un aspecto directo de la deidad total. Tezcatlipoca, de hecho, a veces es destacado en las fuentes como la deidad más importante, el dios de los dioses, el todopoderoso; además comparte varios de los aspectos del propio Ometéotl: es llamado también Titlacahuan («tú eres el dueño de esclavos»), Youalli Ehécatl («Noche viento»), Moyocoyani («el arbitrario»).

Es posiblemente el dios con un mayor número de nombres, es decir, aspectos. Algunos de esos aspectos contaban con un culto propio, fiestas y templos específicos, como es el caso de Tlamatzíncatl, Omácatl o Yacatecuhtli. Tenemos, además, un número indeterminado de deidades menores, a través de las cuales aparece como *trickster*, aterrando a los hombres por placer: «el hacha nocturna» Yoaltepuztli, la calavera, que aparece como esqueleto; otros fantasmas sin manos ni pies; «el amortajado» Tlacanexquimilli, la enana Cuitlapanton, etc., a los que agregamos sus desdoblamientos animales: el coyote, el zorrillo, el guajolote, posiblemente el *huactli*, el mismo jaguar y varios animales fabulosos (un mono que habla por la espalda, un ave que al aletear produce gran estruendo...).

Tezcatlipoca es una deidad a la cual se dirigen muy diversos tipos de oración; incluso un tipo de confesión; es patrón del *telpochcalli*, la casa de jóvenes, donde aprenden y se adiestran para la guerra. También es concebido, en su aspecto antropomorfo, como un joven, más que bello, perfecto.

Es una deidad de la música; él mismo toca la flauta y en el *Códice Borbónico*, bajo el aspecto de la deidad Huehuecóyotl, «coyote viejo», aparece danzando, cantando y tocando una sonaja, mientras otro dios, Macuilxóchitl, toca el tambor. Se trata de deidades afines; el coyote parece simbolizar, además de una astucia diabólica, el placer carnal, una inclinación exacerbada hacia la sexualidad.

Uno de los campos de acción más importantes de Tezcatlipoca es la guerra. Pareciera que entre sus tareas está la de causar discordia, desatar el movimiento; personifica al enemigo y lo es de ambos bandos. No obstante, parece más identificado con la noche, con el cielo estrellado (de ahí su vínculo con el jaguar, cuya forma toma en una de sus advocaciones calendáricas más importantes: Tepeyólotl, «el corazón de la montaña»). Consecuentemente también se le vincula con la deidad precursora de la luna: el Señor del gran caracol, Tecciztécatl.

Pero es posible que la misión, el *téquitl* más importante, de Tezcatlipoca sea la conformación actual del cosmos[17]; se trata de un dios muy activo, a través de todas las edades míticas. Algunos investigadores (*vid.* León-Portilla, 1983) creen detectar un patrón en la sucesión de soles de las eras anteriores, patrón que implicaría la lucha de Tezcatlipoca con Quetzalcóatl, quienes en su alternancia marcan la dinámica de las edades. Otros autores (*vid.* Graulich, 1999) equiparan las aventuras de Quetzalcóatl y Tezcatlipoca con las de los gemelos del *Popol Vuh*. Lo cierto es que se trata de dos dioses muy activos en todos los procesos de creación, según las concepciones nahuas.

Quizás ésta es la característica general de los dioses del segundo desdoblamiento: sus acciones van dando lugar al mundo que conocían los hombres. Para empezar, son ellos quienes crean, según algunas fuentes, a las demás deidades, incluidas algunas de las más importantes. Para ciertos documentos, Huitzilopochtli-Quetzalcóatl fue el par más activo (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*), para otros lo fue Tezcatlipoca-Quetzalcóatl (*Histoyre du Mechique*). Además, son estos últimos dioses quienes parten en dos al monstruo de la Tierra (Cipactli o Tlaltecuhtli) y crean los postes que sostendrán el Cielo o se transforman ellos mismos en árboles, generando así la estructura del cosmos conocida por los nahuas.

Hay aspectos de Tezcatlipoca que parecen haber sido más importantes de lo que se había venido pensando. Uno de ellos es Omácatl (Dos Caña, fecha calendárica del nacimiento de esta advocación), que se menciona como dios de los banquetes. Es de notar que en el recinto sagrado de Mexico-Tenochtitlan, Omácatl, o los *omacame*, contaban con cinco estructuras de distinto orden, un número que incluso dioses de primera importancia no tenían. Por otra parte, Tlamatzíncatl, el aspecto cazador de Tezcatlipoca, se vinculaba con otras dos estructuras.

Si bien, como Yohualli Ehécatl, Tezcatlipoca parece irrepresentable, misterioso y completamente etéreo, la imagen más conocida de la deidad tiene un aspecto antropomorfo intrigante, que contrasta con la idea del joven perfecto que es su imagen viva. Le falta un pie, y en su lugar presenta un espejo que humea, su insignia más importante[18].

17. Causar contradicciones es, en un sentido filosófico, una labor creativa, catalizar el cambio, engendrar el movimiento, causar lo nuevo.

18. Se afirma que el pie que le falta le fue comido por el Cipactli, pero su cojera lo emparenta posiblemente con dioses giratorios no nahuas, como el dios

Otra deidad del segundo desdoblamiento, también de enorme importancia, a veces asociado al Tezcatlipoca rojo, es Xipe Tótec, «nuestro señor desollado». Se trata de un dios cuyo contenido quizás no ha sido completamente aclarado. Es una de las deidades que parecen haber concentrado una gran cantidad de sacrificios humanos. Xipe Tótec es patrón de los orfebres y tiene dominio sobre las enfermedades de la piel y los ojos. A juzgar por la batalla ritual que se escenifica durante su fiesta y el sacrificio gladiatorio en la misma, como los otros dioses del segundo desdoblamiento, debe tener también vínculos con la guerra. No obstante, se ha interpretado principalmente como el dios asociado al cambio estacional. La piel que porta representaría la vegetación seca, que se desprende de la Tierra; esto parece reforzarse con la idea de que su fiesta principal contiene el equinoccio de primavera. También parece acentuar su vínculo con el complejo terrestre el hecho de que una de sus insignias principales es el *chicahuaztli*, una especie de gran sonaja, asociada a los ritos de fertilidad.

Una inquietante advocación de Xipe es la deidad calendárica Itztli, o Itztapaltótec, una personalización del cuchillo sacrificial, patrón de una de las veintenas del Tonalpohualli. A juzgar por la gran cantidad de veces que el cuchillo con rostro (muy posiblemente asociado con esta deidad) aparece en las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan, su importancia debió de ser mucha para la elite de ese centro.

Finalmente, tenemos la última deidad del segundo desdoblamiento, Quetzalcóatl. Para los nahuas del momento del contacto, y desde varios siglos antes, Quetzalcóatl aparece profundamente inmiscuido en multitud de mitos de origen, desde la cosmogonía, al lado de Tezcatlipoca o Huitzilopochtli, como hemos comentado, hasta la creación del hombre y la extracción de diversos elementos desde regiones sagradas hacia la superficie de la tierra.

Además, se ha fundido con una deidad que, siendo enteramente afín a los dioses de la fertilidad, a primera vista parece algo chocante con los otros conceptos vinculados con Quetzalcóatl, el dios del viento, Ehécatl. Es posible que este último se encuentre ligado al antiguo dios de las tormentas y el viento, el Huracán, adorado particularmente por los pueblos de la Huaxteca y el Golfo bajo la forma de caracol cortado, en el que resalta la espiral. Posiblemente

«Una pierna», Huracán. Particularmente en el mito de la separación de Cipactli en el Cielo y la Tierra, Tezcatlipoca juega el mismo papel en el Altiplano que el Huracán en el *Popol Vuh* quiché.

por esta razón, en la tradición nahua se atribuye a Ehécatl-Quetzalcóatl un origen huaxteca.

Otro desdoblamiento que ya hemos comentado, Tlahuizcalpantecuhtli, liga a Quetzalcóatl con la aurora y con Venus como Estrella de la Mañana, pero simétricamente el aspecto vespertino del astro se desdobla como Xólotl, el dios de los fenómenos y los seres dobles. Siendo un astro descendente, aquí Venus adquiere un rostro más inframundano, equiparándose al perro, capaz de guiarse en el mundo sombrío, que auxiliaba a las almas en su viaje hacia el Mictlan. Posiblemente su *téquitl*, como Lucero de la Tarde, era justamente ayudar al Sol en su viaje hacia el oriente.

En el Periodo Posclásico, Quetzalcóatl es percibido, además, como patrón de las artes y del conocimiento, e inventor del calendario, de manera que si enlistamos todos sus atributos y desdoblamientos, puede parecer, como a algunos investigadores les ha sucedido, que se trata de una deidad que en su desarrollo histórico fue acumulando multitud de aspectos disímbolos y accidentales.

No obstante, como bien ha sintetizado López Austin, todas esas facetas tienen un denominador común: esta deidad se activa para las acciones de *principio* y *extracción* (particularmente del Inframundo, otra forma de nacimiento). Para llevarlas a cabo puede tomar diversas formas, la del *tlacuache* para robar el fuego, la de hormiga para extraer el maíz, la de Venus para traer la luz, la del viento para traer la lluvia, etc. Igualmente, participa en la conformación del mundo; en el nacimiento del hombre (nuevamente extrae sus huesos del Inframundo y los riega con su sangre). Es el extractor, y ése es su verdadero *téquitl*; de alguna manera, el gobierno se concibe también como una forma de traer al mundo de los hombres las virtudes del poder divino. Esta función se vincula también con su capacidad de fungir como poste o árbol cósmico, es decir, como extractor y ordenador del tiempo (López Austin y López Luján, 1999: 47 ss.).

Sus derivados menores son extraordinariamente numerosos: muchas de las entidades que surgen del Inframundo hacia el nivel celeste son desdoblamientos de Ehécatl-Quetzalcóatl: las hormigas aladas, las aves acuáticas que bucean, las avispas, las abejas, etc. Pero también los animales que exhiben el remolino, la espiral del viento, sea en la cola (como el tlacuache y el mono), sea en su interior, como los caracoles, sea en las estructuras que crea (como ciertas arañas) (Espinosa, 2001a).

Más diverso aún es este dios si consideramos, además, que las fuentes narran las aventuras de un personaje supuestamente histó-

rico llamado Ce Acatl Topiltzin Quetzalcóatl, «Uno-Caña, Nuestro Señor Serpiente Emplumada», que habría gobernado Tollan, una ciudad que se ha identificado con Tula-Xicocotitlan, en el estado mexicano de Hidalgo, cuyas ruinas podemos visitar hoy día. En aquel relato Quetzalcóatl, un gobernante muy ascético, es engañado por otro personaje, llamado (no casualmente) Tezcatlipoca, quien lo avergüenza emborrachándole, tras lo cual Quetzalcóatl abandona Tula.

En los restos arqueológicos, sin embargo, nada parece apoyar realmente los relatos compilados tras la Conquista. Diversos investigadores hacen inferencias y asocian los hechos arqueológicos con diferentes partes del relato, pero sin verdadera contundencia. De hecho, se sigue discutiendo la identidad de la Tollan del relato. En general, se tiende a pensar que los hechos históricos narrados fueron después llevados a lo legendario, y finalmente al mito, desdibujándose. Una rigurosa crítica de fuentes, sin embargo, puede llevar también a la postura contraria: la narración corresponde, en mayor o menor grado, a un importante ciclo mítico, que exhibe un patrón asociado a una Tollan arquetípica, más que a hechos puntualmente ocurridos en una Tula terrenal[19].

Quetzalcóatl también extrae a los hombres del interior de la Tierra al iniciar una migración. Es concebido como el arquetipo del buen gobernante, sabio, justo, propiciador del orden, las artes, el conocimiento (*ibid.*). Pero falla en algún detalle, porque tiene que fallar, ya que nada es estático o eterno, no al menos en el *tlaltípac*, en el plano terrestre. Su par dialéctico, Tezcatlipoca, es quien le hace marrar, y en ello, más que un peculiar antecedente histórico, existe la misma lógica que propone León-Portilla para la sucesión de las eras. Así, los pueblos que deben migrar, ven su salida del vientre terrestre como algo desafortunado en un sentido, pero lógico (dialéctico), necesario, en otro; simplemente es parte de los ciclos de este mundo. Parte del *téquitl* de Tezcatlipoca es éste, provocar el movimiento, causar contradicciones, conflictos, sembrar discordia no sólo entre los hombres, sino en el cosmos.

Posiblemente por todo lo anterior, también Quetzalcóatl, y en parte también Tezcatlipoca, se asocia a dioses que se identifican con el movimiento a lo largo y ancho del plano terrestre, como los dioses del comercio. Comerciar, y sobre todo hacerlo a larga distancia,

19. A ese patrón podrían haberse ajustado no uno sino incluso varios hechos históricos, pero entonces la secuencia bien pudo darse al revés de como la imaginaron los cronistas.

es también una especie de extracción, se sacan objetos (mercancías) desde un lugar de la Tierra y se llevan hasta otro; tanto para quienes esperan la llegada, como el regreso de los comerciantes, sus actos equivalen a extraer desde los límites del mundo las cosas, y quizás también noticias, ideas, etc., que vienen a verter aquí.

Ehecátl-Quetzalcóatl mismo era la deidad patrona de los comerciantes de Cholula y de toda la ciudad. Pero bajo otra advocación, el importante dios Yacatecuhtli, lo era también de los comerciantes de larga distancia entre la Cuenca de México y regiones muy lejanas.

Yacatecuhtli es identificado por varios investigadores (como León-Portilla, 1983) como una advocación de Quetzalcóatl, directamente; aunque otros, como Nicholson (1971b), lo ubicarían mejor en el complejo de Tezcatlipoca. Ambas relaciones existen, pero hemos decidido incluirlo aquí también por consistencia con el criterio de la extracción.

Yacatecuhtli puede desdoblarse, naturalmente, en un par masculino-femenino, o en cuatro, o bien en cinco deidades diferentes. Además, Yacatecuhtli puede partirse en numerosas réplicas: el bordón de los propios comerciantes no es sino un desdoblamiento del dios; cuando dichos comerciantes descansaban, unían todos sus bordones, y al hato le adoraban como su deidad. Al separarlos nuevamente, era como repartir individualmente la presencia de su divinidad; pero posiblemente incluso el amarre de su cabello evocaba el atado de los bordones, conjuraba y hacía presente, en el propio cuerpo, al dios.

Muy cerca de Yacatecuhtli se encontraba el numen patrón de los *amanteca*, los artesanos de la pluma. Llamado Cóyotl Inahual, «su *nahual* es un coyote», podría ser, como Huehuecóyotl, un aspecto de Tezcatlipoca; pero dada su cercanía ritual con Yacatecuhtli, es muy probable que también lo sea de Quetzalcóatl. Esto, sin duda, muestra uno de los aspectos más interesantes de los dioses del segundo desdoblamiento, pues ellos a su vez se recombinan para formar nuevas deidades, muy diversas.

V. EPÍLOGO

Hemos listado algunos de los dioses nahuas, los más importantes. Por su propia naturaleza, es imposible abarcarlos a todos. Algunos de ellos no serán sino instantes de un dios en transformación, o un detalle de su compleja personalidad (por ejemplo Aztatotohua, «el

dueño de las garzas», debe ser meramente una metáfora de Ipalnemoani, el dios total; es el dueño de las garzas, como lo es de todo lo demás). Y así sería mejor evocarlos como sucesiones de aspectos que interactúan imbricándose unos con otros. Por ejemplo, pensemos en el ciclo hidrológico. Muchísimos dioses actúan para dinamizarlo. Los actores principales son los dioses de la fertilidad, quienes —recordemos— están conformados por serpientes; en su acción sobre el agua, estos seres pueden perder su apariencia antropomorfa, que no es más que una ilusión creada por las serpientes que dibujan sus rasgos; para actuar, pueden desgajarse en un alud de serpientes que llevan a cabo diversas partes de su tarea.

El *téquitl* del dios del viento es barrer el camino de los dioses de la lluvia, prepararlo, incluso arrastrar algunos de estos dioses, los Ahuaque, las nubes, desde el Inframundo al Cielo. El viento surge de entre las grietas de la Tierra, de las cavernas, desde los cuerpos de agua, y cumple su misión; otros dioses, una multitud de réplicas de Tláloc, derramarán el líquido sobre la Tierra, en una acción equiparable a la fertilización sobre otra diosa, la Tierra misma, la cual guarda en sus entrañas la muerte, la vida latente, la fertilidad; su oficio, como el del agua, es «producir toda clase de sabandijas». Una serie complicada de serpientes, es decir, de deidades atmosféricas y terrestres, se coordina para llevar a cabo el detalle del movimiento de las aguas desde el Inframundo a la atmósfera y desde ahí a la Tierra; serpientes que reúnen las nubes, serpientes que las suben al Cielo, serpientes de fuego que acompañan y a la vez provocan su precipitación. Cuando pasa la temporada, cuando toca su turno a la sequía, otra serpiente se convierte en el guardián de las aguas en las puertas del Inframundo: es el arco iris, serpiente *xiuhcóatl* cuya acción es contraria a la del rayo, en un par polarizado, destinado a perdurar por siglos[20].

La Tierra se transforma a lo largo de la estación como serpiente a la cual nacieran plumas verdes, y engendra multitud de criaturas a lo largo del año. El maíz, otra deidad, es en cierta forma el más importante, pero de ninguna manera el único. Al atravesar por cada una de sus fases, el maíz nos da otra imagen de los dioses en movimiento: como los insectos, el maíz sufre metamorfosis y viene a sustituir con un estado metamórfico al anterior. Multitud de deidades menores se suceden: las termitas, efímeras y hormigas, que vuelven denso el aire durante su vuelo nupcial, son diosecillos

20. Sobre estos hechos y la naturaleza del arco iris prehispánico puede consultarse Espinosa, 2002.

que anuncian las lluvias; los frutos eclosionan cada uno en su momento, y como el maíz, cada planta pasa de florecido a opulento dador de frutos y a planta seca: la tierra mudando de piel, abriendo el tiempo de la sequía. Lo ígneo pasa a dominar sobre lo húmedo y toda la naturaleza, los dioses, como los hombres mismos, entrelazan sus acciones en cada cambio, pues nada de ello ocurriría sin cada uno de los ritos del complejísimo engranaje del calendario.

Las deidades nahuas no eran ajenas al devenir estacional; *son*, entre otras cosas, ese devenir. Habrían de estructurar sus acciones en ciclos y ciclos de creciente complejidad, hasta que cierto día *nahui-ollin* (Cuatro Movimiento) del calendario todo cambiaría de naturaleza: el Sol moriría descendiendo con todas las *tzitzimime* a devorar a los hombres, masacrados también por intensos temblores; las piedras, los objetos parecerían cobrar la vida que en realidad siempre contuvieron y llegaría a su final la quinta era.

Ignoramos qué vendría después; dentro de la visión mesoamericana no cabe un sexto Sol; el quinto completa la cuenta. Y no obstante, siempre debe haber permanecido la duda: ¿volvería todo a empezar?

RITUALES MEXICAS

Yólotl González Torres

Los ritos mexicas se basaban en creencias relacionadas con el entorno natural, la forma de sobrevivencia y el poder, que se plasmaban en un conjunto de divinidades que representaban precisamente a las fuerzas de la naturaleza, sus principales medios de subsistencia (sobre todo el cultivo del maíz), sus héroes culturales, antepasados deificados y patronos de grupos determinados. Muchos de estos dioses los habían adoptado de pueblos más antiguos, vecinos o conquistados.

La mayoría de las deidades nahuas se concebía en sentido antropomórfico, pero podían representarse en imágenes (*ixiptla*) de piedra, madera, masa de semillas comestibles (en particular amaranto), o bien como seres humanos, ya fueran sacerdotes o víctimas consagradas; todas las imágenes desempeñaban una importante función en los rituales. Entre los dioses destacaban por su importancia Tláloc, dios del agua, y Huitzilopochtli, dios de la guerra y patrono de los mexicas.

Los rituales tenían como principal finalidad restaurar con la sangre y los corazones de las víctimas sacrificadas la fuerza de los dioses para que éstos continuaran su existencia y mantuvieran, a su vez, el universo. También se les ofrendaba para que proporcionaran todos los bienes, desde la luz y el calor del sol hasta los alimentos, en especial el maíz, su principal sustento, así como el poder para imponer la supremacía mexica sobre los otros pueblos.

Los seres humanos estaban obligados a agradecer y «pagar» su deuda a los dioses por los beneficios recibidos y merecer su benevolencia mediante el ritual y el culto religioso, es decir, *macehualiztli* o «manera de merecer». A través de los rituales, los mexicas forta-

lecían sus lazos y diferencias sociales y reafirmaban su identidad y poder como pueblo dominante.

El culto tenía sus lugares consagrados, ministros, oficiales, sacerdotes y reglas específicas para celebrar los ritos.

I. LOS ACTORES

1. *El* tlatoani

Los rituales guardaban correspondencia con la compleja organización social y religiosa mexica, a cuyo frente se encontraba el *tlatoani* o gobernante, representante divino en la Tierra. Él tenía como una de sus esenciales obligaciones mantener el orden cósmico, el bienestar de su pueblo, y «pagar la deuda» a los dioses. Para ello debía cumplir, sobre todo, el pacto suscrito con Huitzilopochtli; mediante tal alianza este dios los había convertido en el pueblo más poderoso, a cambio de que se le ofrecieran los corazones de los cautivos de la guerra para alimentar a las divinidades.

2. *Los especialistas religiosos*

Aunque el *tlatoani* fungía como el principal sacerdote en algunas de las ceremonias más importantes, casi toda la ritualidad descansaba en sacerdotes especializados y organizados de forma jerárquica.

La propia gradación sacerdotal era muy compleja. En el lugar más alto se hallaban los sacerdotes, llamados *quetzalcóatl*, a cargo de los dioses Huitzilopochtli y Tláloc, así como los *mexica teohuatzin* y los *huitznáhuac teohuatzin*, cuya función era la supervisión del *calmécac*, la residencia de los sacerdotes y donde los hijos de los nobles recibían una estricta y cuidadosa educación militar, civil y religiosa, gracias a la cual quedaban preparados para ocupar después puestos esenciales en el gobierno. Al *mexica teohuatzin* también se le encomendaba la coordinación de los ritos, incluidos los que se celebraban en las provincias sujetas a los mexicas, para lo cual lo asistía el *tepan teohuatzin*.

Uno de los sacerdotes tenía el cargo de organizador de todos los festivales efectuados en honor de los dioses durante el año y otro personaje más se encargaba de los cantos. Debajo de ellos se hallaban más de treinta clases diferentes de sacerdotes dedicados a funciones especiales o al cuidado de un dios, un templo y ceremonias específicas.

Había asimismo sacerdotisas (*cihuacuacuilli*): mujeres asignadas a algunos templos y rituales específicos, cuya misión era cuidar a las jóvenes o *cihuatlamacazque* que habían sido confiadas por sus padres para pasar un tiempo en los templos de barrio antes de desposarse.

Otras figuras eran los *tonalpouhque*, es decir, los que sabían leer el *tonalpohualli* o calendario ritual adivinatorio de doscientos sesenta días, formado por la combinación de trece numerales y veinte signos. Este sistema astrológico, similar sin duda al horóscopo, decretaba la suerte de cada individuo o la de un pueblo entero y sin él no podía iniciarse ninguna actividad.

En una escala inferior se encontraban otros especialistas religiosos, no considerados ya como sacerdotes sino como magos, adivinos, encantadores, brujos, hechiceros, «graniceros» o productores de lluvia, y las denominadas *tícitl* o curanderas-parteras, que desempeñaban una función muy relevante en los nacimientos y los matrimonios.

Los jóvenes del *telpochcalli*, y sobre todo los del *calmécac,* también cumplían diferentes actividades rituales en los templos, incluido el recinto donde vivían: barrían, encendían el fuego, recogían y acarreaban leña, se bañaban a medianoche, cortaban espinas para el autosacrificio, se sangraban, preparaban la pintura negra con la que todos los sacerdotes se cubrían el cuerpo, cantaban y bailaban.

3. *Los ofrendantes*

Los guerreros ocupaban la más alta jerarquía social: a través de su participación en la guerra podían apresar cautivos para ofrecer en sacrificio a sus dioses. El rango jerárquico que obtenían dependía del número de cautivos logrados, lo cual les otorgaba diversos privilegios: pertenecer a las órdenes guerreras de los «caballeros águila» o «caballeros *océlotl*», que tenían lugares especiales de reunión, recibir regalos del *tlatoani*, la posibilidad de portar determinada indumentaria y adornos, bailar en ciertas celebraciones, comer hongos alucinógenos, poseer concubinas y otras prebendas más.

Los comerciantes o *pochteca* habían adquirido gran poder por sus transacciones comerciales, pero no podían ofrendar cautivos en sacrificio; en cambio, se les concedía ofrecer esclavos «bañados», es decir, purificados del estigma que implicaba la esclavitud. Los comerciantes llevaban a cabo estas ofrendas de mujeres y hombres esclavos cuando podían comprobar que habían reunido riqueza su-

ficiente para celebrar cuatro grandes banquetes en los que repartían regalos a los demás comerciantes y a los gobernantes.

Otros «gremios» de trabajadores ofrecían también, aunque en menor proporción, esclavos que constituían «imágenes vivas» de sus dioses patronos los días de sus fiestas; entre ellos estaban las *tícitl* o parteras, los artesanos de la pluma, los trabajadores del agua o la sal, los productores del *pulque*, los cazadores, los mayordomos y otros más.

Aunque la mayor parte de las veces la participación en los rituales era general, muchas actividades (como determinadas danzas) estaban en ocasiones reservadas a algunos grupos sociales.

4. *El escenario*

En el corazón de la ciudad de Mexico-Tenochtitlan, capital de los mexicas, se hallaba el recinto del Templo Mayor, el Huey Teocalli, considerado el *axis mundi* del imperio mexica. Estaba rodeado por un vallado en forma de serpiente con tres entradas que daban al norte, sur y oeste (al este se encontraba la laguna). En su centro se erigía el templo en forma de pirámide con dos celdas en la parte superior, y en éstas estaban las respectivas imágenes de Huitzilopochtli y Tláloc. Frente a estos cuartos se hallaban las piedras de los sacrificios, más o menos de una «braza» de altura. La que encontraron los arqueólogos en los restos del Templo Mayor tiene noventa y tres centímetros de altura. Al lado estaba colocado el *quauhxicalli* o «vasija del águila» en donde se introducían los corazones de los sacrificados en honor de Huitzilopochtli y el Sol.

Dentro del recinto, además del Templo Mayor, que sobresalía sobre todos los demás de la ciudad, se construyó otro dedicado al dios Xipe Tótec, «nuestro señor el desollado», una deidad de la vegetación y la guerra, frente a la cual estaba el *temalácatl*, una gran piedra circular en la que se celebraba el ritual conocido como «sacrifico gladiatorio». Además, había un adoratorio en forma de pequeña plataforma rectangular, con escalones en los cuatro lados, en la que se efectuaban otros ritos.

A un lado del patio estaba el *calmécac,* recinto y centro de enseñanza dedicado a Huitzilopochtli. También se hallaba dentro de este complejo la Casa de las Águilas, donde se reunían los guerreros más distinguidos. Otra estructura de importancia incluida en el centro ceremonial era el gran *tzompantli*, «empalizada de cráneos», en el que se colocaban en largas astas horizontales, ensartados por los huesos temporales, los cráneos de la mayor parte de

los sacrificados; en este lugar había, según algunos conquistadores, quizá de modo exagerado, hasta 136.000 calaveras.

De igual forma, dentro del mismo perímetro se edificó el Gran *tlachco* o «juego de pelota», un espacio con paredes de piedra en forma de I en el que se jugaba con fines de entretenimiento y también con implicaciones simbólicas y sacras.

Gran relevancia tenía asimismo en este recinto el gran patio situado frente al Templo Mayor, ya que en ese lugar se llevaban a cabo las grandes concentraciones de los fieles y las danzas. Los cronistas aseguran que cabían allí de 3.000 a 4.000 danzantes.

Además de estas construcciones, Sahagún y sus informantes describen una lista de unas setenta u ochenta construcciones en Mexico-Tenochtitlan y sus alrededores, entre ellas residencias sacerdotales, templos, templetes, juegos de pelota y *tzompantlis*. Igualmente, había otros lugares en los que se efectuaban rituales: los altares caseros, los *calpulcos* o casas de cada *calpulli* o barrio, las *milpas* o campos de cultivo, los caminos, las encrucijadas, los manantiales de agua, las puntas de los cerros y el *Pantitlan*, remolino o sumidero de agua de la laguna.

II. LAS ACCIONES Y LAS PRÁCTICAS

En el *Códice Matritense* hay un capítulo conocido como «ofrendas *tlamanaliztli*» en el que se enumeran los objetos ofrendados a los dioses, así como las diversas acciones rituales que debían verificarse.

Las ceremonias incluían una gran variedad de prácticas, incruentas y cruentas. De las primeras sobresalían saludos reverenciales (en señal de respeto se tocaba el suelo con los dedos y se los llevaba después a la boca), invocaciones, plegarias, votos y juramentos, además de observar el barrido ritual. Las ofrendas de fuego y *copal* o incienso eran muy importantes para casi cualquier ocasión; se ofrendaba también comida y frutos de la tierra, sea en los altares familiares, en los *calpulcos* o en los grandes templos. Otra ofrenda esencial era el papel, del cual se hacían largas banderolas que se adornaban con hule derretido. El papel también se usaba para cubrir los cadáveres y para confeccionar los vestidos de ciertos sacerdotes o de las «imágenes vivientes de los dioses» que serían sacrificadas. Por lo regular, los papeles se quemaban como ofrenda. También era costumbre ofrecer mantas decoradas.

Se efectuaban procesiones alrededor de templos o lugares de importancia religiosa. Los cantos y los bailes tenían un papel fun-

damental, y aunque éstos podían tener un carácter lúdico, la mayoría tenía naturaleza ritual. Había músicos y danzantes profesionales que actuaban para los gobernantes y los dioses en los templos, pero también participaban en los bailes toda la población o determinados grupos de acuerdo con la festividad y los sacerdotes encargados de su reglamentación. En muchas de las danzas hombres y mujeres se pintaban la cara y el cuerpo; las jóvenes se recubrían los brazos y las piernas con plumas rojas. Como se ha mencionado, danzar en ciertas fiestas era privilegio de los guerreros que apresaban a un número considerable de cautivos.

Había frecuentes «abstinencias»; en esencia, no se lavaban la cara y la cabeza durante largos periodos. Otras formas de abstinencia eran la sexual, ayunos, vigilias, abluciones, baños y confesiones; también se ofrecían banquetes y comidas especiales en cada festividad.

Entre las prácticas rituales cruentas destacan los sacrificios de animales, sobre todo de codornices. El autosacrificio, en especial por desangramiento, era muy importante y lo practicaba toda la población: hombres, mujeres y en ocasiones niños, sobre todo los primeros, que se extraían sangre con navajuelas de obsidiana o se insertaban pajuelas a través de perforaciones practicadas con las navajas. Más a menudo se sangraban con espinas de maguey las orejas, la lengua, los muslos, los tobillos y el pene. Las espinas ensangrentadas y las pajuelas se colocaban en bolas de heno o camas de ramas de *oyámetl* que ofrecían a los dioses. Por lo regular, las mujeres se sangraban sólo los tobillos y las orejas.

Sin embargo, la máxima ofrenda a los dioses era el *tlamictiliztli*, el sacrificio humano, en el que se ofrendaba a los dioses el corazón palpitante de una víctima humana. Las víctimas más comunes eran prisioneros capturados en las frecuentes batallas de conquista de los mexicas. Participar en ellas y traer un guerrero para convertirlo en ofrenda a un dios, sobre todo a Huitzilopochtli, era la única forma de obtener prestigio en este mundo y acceder, en el otro, al paraíso del Sol. Las jerarquías militares se basaban en la cantidad de prisioneros ofrendados: a mayor número de éstos, mayores privilegios recibidos.

En los días anteriores al sacrificio se escenificaban rituales en los que intervenían la víctima, el ofrendante y otros participantes que consistían, las más de las veces, en la exhibición de los futuros sacrificados, en velaciones y danzas. De igual forma, en algunas ocasiones había «torturas previas» inmediatamente antes de la inmolación. El guerrero captor entregaba a su cautivo al pie de las es-

caleras del templo. La inmolación la ejecutaban sacerdotes especialistas, nunca el captor mismo pero, en ocasiones muy especiales, el *tlatoani* podía actuar como sacrificador. El prisionero era colocado de espaldas sobre la piedra de los sacrificios o *téchcatl*, de tal manera que su pecho quedara tenso; lo asían de los brazos y piernas cuatro sacerdotes, mientras el quinto le seccionaba el pecho con un cuchillo de pedernal y le extraía de un golpe el corazón, que era ofrendado primero al Sol y después a la deidad en cuyo templo se llevaba a cabo el sacrificio. El corazón se arrojaba a la «vasija del águila» y el guerrero ofrendante recogía parte de la sangre en otra vasija en la que mojaba una pajilla con la que iba «dando de comer» a las diferentes deidades. El cuerpo del sacrificado se precipitaba desde arriba de la pirámide y, en la parte inferior del templo, lo recogía el ofrendante, quien después ofrecía una comida ritual con la carne de la víctima.

Algunos sacrificios, si bien pocos, se practicaban por decapitación, sobre todo en el caso de las mujeres que representaban a diosas o niños. Otras veces las inmolaciones se realizaban en la noche, en particular cuando las víctimas se ofrendaban a los númenes del agua o alguna diosa.

Se conocen variantes de los ritos sacrificiales; una de ellas era el llamado *tlahuahuanaliztli*, «rayamiento», conocido como sacrificio gladiatorio, en el cual la víctima era uno de los guerreros enemigos más valientes. Ofrendar a uno de ellos concedía el máximo prestigio. Se ataba al cautivo por la cintura a la piedra llamada *temalácatl* y se le daba un arma, réplica de las que usaban entonces para la guerra, esto es, un palo con navajas de obsidiana incrustadas, aunque en lugar de las navajas tenía plumas, por lo que el ofrendado estaba en total desventaja en relación con sus contrincantes, que eran cuatro distinguidos guerreros mexicas con armas verdaderas que luchaban uno por uno contra el prisionero. Cuando lo tocaban o «rallaban» —de ahí el nombre del sacrificio— se lo recostaba sobre la misma piedra *temalácatl* y ahí mismo un sacerdote especial le extraía el corazón. Los guerreros ofrendantes guardaban el hueso del sacrificado como trofeo al que llamaban «dios cautivo».

Las víctimas no eran sólo guerreros, también podía sacrificarse esclavos o esclavas «bañados» que encarnaban las *ixiptla*, imágenes vivas de diferentes divinidades. Estas personas representaban a los dioses por diferentes periodos; por ejemplo, la imagen de Tezcatlipoca se elegía con un año de anticipación en un joven bien formado y sin ningún defecto físico y se lo trataba como deidad para terminar sacrificado en el festival de *tóxcatl*.

Había mujeres que representaban a distintas diosas. Los niños que se ofrendaba a las deidades del agua se llamaban «banderas humanas». Como se dijo, distintos gremios ocupacionales ofrendaban esclavos «bañados», como los comerciantes, los artesanos de la pluma, los trabajadores del agua o la sal, las *tícitl*, los mayordomos, etc. El sacrificio de «imágenes de los dioses» también incluía efigies hechas de masa de semillas de amaranto, que después se consumían de manera ritual.

El cuerpo de la víctima sacrificada podía sufrir tratamientos diversos; el más común, que incluía a todos los guerreros muertos y a la mayor parte de las «imágenes», consistía en colocar sus cabezas en los *tzompantli* y repartir el cuerpo en un banquete ritual en la casa del captor, que no podía comer la carne de su propio cautivo.

La fiesta de *Tlacaxipehualiztli*, «desollamiento», en honor de Xipe Tótec recibía este nombre porque a los guerreros sacrificados se los desollaba y su piel la portaban ciertas personas que recibían el nombre de *xipeme*, que hacían el voto de llevarla durante veinte días; después de ese tiempo las pieles se arrojaban en una cueva situada en el templo del dios Xipe. También en la fiesta de *Ochpaniztli,* cuando se sacrificaba a la «imagen» de la diosa Toci, un sacerdote, que a su vez la representaba, se vestía con la piel de la diosa y con ella encima llevaba a cabo diversos actos rituales.

III. RITOS DE PASO

Desde el momento en que la mujer evidenciaba señales de embarazo se seleccionaba a una *tícitl* (curandera-partera), encargada de ciertas funciones rituales y de atender a la parturienta durante el embarazo y el alumbramiento. Durante el primero se realizaban diferentes ceremonias; en una de ellas la partera presentaba a la embarazada al *temazcal*, baño de vapor que tenía funciones terapéuticas y rituales.

El momento del parto se consideraba una lucha de la mujer para traer al mundo a un nuevo guerrero. Si la mujer moría al dar a luz se creía que se convertiría en Cihuatéotl, diosa terrible que junto con sus compañeras bajaba en ciertos días del año a la tierra para inocular la enfermedad en los niños pequeños.

La partera ofrecía a los recién nacidos a los dioses. El cordón umbilical del niño lo enterraban los guerreros en el campo de batalla y el de la niña en una esquina de la casa. Se consultaba al *to-*

nalpouhque para conocer la fortuna del niño; cuando el signo era desfavorable se escogía uno propicio para llevar a cabo la ceremonia de la nominación, a la que se invitaba a todos los parientes. La encargada de esta ceremonia era la *tícitl*, quien, a la salida del Sol, dirigía a la diosa del agua una oración, diferente según se tratara de un varón o de una niña. A continuación le daba a la criatura agua en la boca, después la colocaba en su pecho y cabeza y por último la bañaba. Enseguida elevaba al niño cuatro veces hacia el firmamento en la dirección de los dioses del Cielo y la Tierra y después se obsequiaba al niño un pequeño arco con flecha como signo de su futuro destino, mientras que la niña recibía objetos de hilandera. Por último, se le asignaba un nombre, las más de las veces de alguno de sus antepasados, y se efectuaba un último ritual en el que se entonaban oraciones en la cuna del recién nacido.

Cada cuatro años, en el mes de Izcalli, se celebraba un ritual especial para propiciar el crecimiento de los niños. Los padrinos, escogidos en particular para esa ceremonia, tenían la tarea de ofrendarlos al fuego y horadarles las orejas. La fiesta era llamada «el emborrachamiento de los niños», dado que niños y padrinos ingerían *pulque*, bebida embriagante elaborada a partir del maguey (*Agave atrovireus*).

Otro momento importante en la vida de los niños era su ingreso en las escuelas *telpochcalli* o *calmécac*. En esa ocasión efectuaban rituales que diferían un tanto si se trataba de un lugar u otro. Sin embargo, en ambos casos se presentaba al niño ante la deidad, Tezcatlipoca en el primer caso y Quetzalcóatl en el segundo, y ante los maestros, a los que se ofrecían regalos. Al entrar en estas escuelas los jóvenes tenían que dormir en ellas. El adiestramiento era de naturaleza espartana, sobre todo en el caso de los que residían en el *calmécac*. En ambos lugares tenían la obligación de hacer trabajos comunales, cortar leña para los templos y las casas de canto, danzar, levantarse durante la noche a bañarse y ofrecer fuego a los dioses. Los del *calmécac* debían, además, ofrendar su sangre a los dioses y preparar una tinta negra con la que los sacerdotes se pintaban el cuerpo. Las niñas también eran prometidas al templo y allí entraban por uno o varios años, casi siempre para cumplir el voto comprometido por sus padres.

Los jóvenes nobles (*pillis*) o los plebeyos (*macehuales*) celebraban su nombramiento como «caballeros» *tecuhtli* o *topilhuan*, respectivamente, cuando habían capturado a prisioneros en la guerra para sacrificar. Después de pasar cuarenta y sesenta días recogidos en los templos, en donde tenían que pasar por varias pruebas,

ayunos y vejaciones, se les perforaba la nariz, el labio inferior y los lóbulos de las orejas para ponerles, respectivamente, nariguera, bezote y orejeras de oro. Al finalizar este periodo se los llevaba en procesión desde el templo a su casa, en donde celebraban su nombramiento con un gran banquete en el que se repartían regalos (Muñoz Camargo, 1998: 86-87).

El matrimonio se concertaba entre familias. Para llevar a cabo la ceremonia se consultaba el signo adecuado del *tonalpohualli*. Los jóvenes se sometían a una ceremonia de despedida del *calmécac* o del *telpochcalli,* donde habían vivido, y realizaban un gran banquete para los maestros y los compañeros del joven. Los padres llevaban a los maestros un hacha como señal de que su hijo se convertiría en un hombre casado.

El día de la boda, la joven se ataviaba con plumas rojas en los brazos y las piernas y se pintaba la cara con margajita y a veces también con polvo amarillo. A la puesta del Sol, la *tícitl* cargaba a la novia en la espalda y la llevaba a la casa del prometido, en donde se celebraba la ceremonia, que tenía lugar frente al fuego, al que rodeaban los novios varias veces. A continuación, la *tícitl* ataba las esquinas de las ropas de ambos y la madre del novio les daba de comer, primero a la novia y después al novio, en unos platillos colocados frente a ellos. Durante la celebración se entonaban cantos alusivos y se practicaban bailes, así como festines. El matrimonio no se consumaba hasta el cuarto día; entre tanto los novios debían dedicar oraciones y ofrendas a los dioses.

1. *La muerte*

Cuando ocurría un deceso, se creía que el alma del muerto partía hacia un mundo ulterior, según fuera la clase de muerte sufrida. Los que perecían de muerte natural iban al Mictlan o tierra de los muertos, que se encontraba en el Inframundo y el norte. Los que sucumbían en la guerra, en la piedra de los sacrificios o las mujeres en el parto, se trasladaban al «paraíso» del Sol. Los ahogados o muertos por enfermedades del agua iban al «paraíso» de Tláloc y los niños pequeños (lactantes) iban al Xochitlalpan, donde había un árbol con senos de los que mamaban. Para llegar al Mictlan necesitaban superar varias pruebas, la última de las cuales consistía en vadear un río con la ayuda de un perro, por eso se sacrificaba a uno para que acompañara al muerto. Traspuesto el río se encontraban con el dios y la diosa del Inframundo. Para ayudarles a superar todas estas pruebas, los deudos colocaban junto a los difuntos di-

versos objetos: comida y agua para el camino, ropa para soportar el frío y regalos para los dioses del Inframundo.

Casi todos los cadáveres se incineraban, excepto los que habían muerto ahogados o por enfermedades relacionadas con el agua (hidrópicos, leprosos, sarnosos, víctimas de rayos), las mujeres muertas en el parto y los niños lactantes, que eran enterrados. A los muertos por el agua les ponían semillas de amaranto en las mandíbulas, les pintaban la frente de color azul y les colocaban papeles cortados en la cara y la nuca; los vestían con papel y se les colocaba una vara en la mano

Los rituales mortuorios variaban en complejidad de acuerdo con la clase social: los más sencillos eran los de los *macehuales*. Al muerto se le ponía una piedra en la boca y después de incinerado el cadáver se recogían las cenizas y la piedra y se colocaban en vasijas que eran inhumadas en la esquina de la casa.

Los nobles, y sobre todo los *tlhatoque,* eran objeto de funerales fastuosos. Cuando moría un *tlatoani* se convocaba a todos los gobernantes vecinos, aliados o tributarios, para que le ofrecieran su último homenaje; éstos llevaban regalos para el viaje postrero del difunto, por ejemplo esclavos que luego eran sacrificados para que sirvieran de «acompañantes» en el Inframundo. En este último viaje también lo acompañaban sus propios sirvientes y sus bufones. Mientras las «lloraderas», que eran mujeres de la familia o personas contratadas, gemían por el muerto se preparaba una imagen de éste a la cual ataviaban con la indumentaria de cuatro dioses, primero la de Huitzilopochtli, después la de Tláloc, seguía la de Xipe y por último la de Quetzalcóatl. A continuación los cantores entonaban lamentos fúnebres y las mujeres de la casa le ofrecían comida; tras ellos concurrían los principales con sus regalos y al final aparecían los esclavos que iban a morir.

El cuerpo del muerto y la estatua vestida con los trajes de los dioses se colocaban en el templo de Huitzilopochtli, frente a su imagen, en donde se les prendía fuego. Mientras tanto, se sacrificaba a los esclavos que lo acompañarían y se arrojaban sus corazones y sangre a una pira donde se quemaba el cuerpo junto con todos los presentes ofrecidos (Durán, 1967: 299-300). Las cenizas se recogían y enterraban en el templo de Huitzilopochtli.

Durante ochenta días los deudos del gobernante observaban un ayuno, después del cual se celebraba una ceremonia de «cabo de año», en la cual se rehacía la imagen del *tlatoani* ataviada con la indumentaria de los cuatro dioses, se repetían muchas ceremonias y se volvía a ultimar otros esclavos.

Al primero, segundo, tercero y cuarto años se repetían las ceremonias mortuorias y después cesaban todos los ritos. Como parte de los rituales, el día de los funerales un sacerdote desprendía a los deudos las costras de suciedad de la cara y las llevaba a un lugar lejano; el oficiante decía que iban a echar por ahí el lloro y la tristeza (*ibid.*: 163). Cuando los cuerpos de los guerreros que morían en la guerra, o los de los comerciantes que perecían en tierras lejanas, no podían recuperarse para efectuar sus exequias, se fabricaban imágenes con palos y papel que los representaban y se celebraban ceremonias en las que había música y danzas con la participación de todos los deudos.

Cabe decir que mientras los hombres estaban fuera en campañas de guerra, o los comerciantes en sus largos viajes, sus mujeres realizaban actos rituales: se levantaban a medianoche y encendían una lumbre; después barrían la calle frente a su casa y se bañaban sin lavarse la cabeza. Se sentaban a moler y preparar unas pequeñas tortillas que ofrecían a sus dioses y a los huesos de los hombres a los que habían hecho cautivos sus maridos y que tenían en un pequeño santuario en su casa, los sahumaban y les dirigían oraciones. Después se volvían a acostar y por la mañana, a mediodía y en el ocaso volvían a barrer.

2. *El tiempo*

Había rituales practicados de forma cotidiana por toda la población y se realizaban en las casas, los altares caseros o las milpas (campos de cultivo), con o sin la ayuda de especialistas. Por ejemplo, antes de empezar a comer se ofrecía un pedazo de comida al fuego. En la madrugada, los niños barrían los patios de las casas y después incensaban hacia los cuatro rumbos del universo. Asimismo, se dirigían oraciones a los diferentes dioses.

Todos los días se recibía al Sol, se le elevaban oraciones y le ofrecían incienso y codornices. El incienso se ofrendaba cuatro veces durante el día y cinco durante la noche cuando se dirigían al Señor de la Noche.

3. *Ceremonias anuales*

Además de las ceremonias cotidianas y las que se efectuaban en relación con el ciclo de vida, había durante el año diversas fiestas en honor de las distintas deidades que controlaba el Estado a través del *mexica teohuatzin*.

La organización jerarquizada de la sociedad mexica se reflejaba en la participación de los diferentes estratos de la sociedad en los rituales: los nobles y los guerreros eran figuras preponderantes en las fiestas dedicadas al Sol y a Huitzilopochtli, mientras que los *macehuales* participaban de forma más activa en las ceremonias consagradas a Tláloc y a los dioses de la fertilidad agrícola; en otras festividades intervenían los gremios o secciones de la sociedad como las *tícitl*, los comerciantes, los cazadores, los trabajadores del agua y la sal, los joyeros y los artesanos de la pluma.

4. *Ceremonias del* xiuhpohualli

El calendario mexica o *xiuhpohualli* constaba de dieciocho meses de veinte días, más cinco días adicionales llamados inútiles. Cada uno de estos meses estaba dedicado a uno o varios dioses en particular y los rituales se celebraban casi siempre en sus respectivos templos, aunque la mayor parte de ellos tenía lugar en el Gran Teocalli y la gran plaza erigida enfrente. Este calendario estaba muy relacionado con el ciclo de la naturaleza, sobre todo con el de la producción de su principal alimento: el maíz. Cada cuatro y ocho años, en consonancia con el año bisiesto (si bien esto no se ha comprobado), se hacían ceremonias especiales y cada cincuenta y dos años, cuando coincidían cincuenta y dos años solares y setenta y tres vueltas del *tonalpohualli*, se realizaba la gran fiesta del Fuego Nuevo.

Los meses y sus fiestas correspondientes eran los siguientes:

Atlcahualo, «se detienen las aguas», o *quahuitlehua*, «se yerguen los árboles», tenía lugar más o menos en el mes de febrero y se dedicaba sobre todo a los *tlaloque,* dioses del agua encabezados por Tláloc. En este mes se erigían banderas de papel manchadas con hule y se sacrificaba a niños en las cimas de varios cerros y en el Pantitlan o remolino de la laguna, además de esclavos e imágenes de los *tlaloque*.

Tlacaxipehualiztli, «desollamiento de hombres». Se celebraba en marzo al ocurrir el equinoccio de primavera. Se festejaba en particular a Xipe Tótec y Huitzilopochtli. El ritual principal era el *tlahuahuanaliztli* o rayamiento, conocido como «sacrificio gladiatorio», que tenía lugar en la gran piedra circular, el *temalácatl*. Los cuerpos de las víctimas se desollaban y durante veinte días sus pieles las vestían personas que habían hecho un voto. Tras concluir el espectáculo del *tlahuahuaniztli* se escenificaba un gran baile alrededor del *temalácatl* y que se repetía al día siguiente, en el que participaban diferentes grupos, incluido el propio *tlatoani*.

Al mes siguiente las pieles se arrojaban a una cueva especial en el Yopico, templo de Xipe Tótec.

Tozoztontli, «pequeña vigilia». Se dedicaba a los *tlaloque* y a la diosa Coatlicue. Se cortaban las primeras flores y se ofrecían al templo. Se sacrificaba a niños en las montañas.

Hueitozoztli, «gran vigilia». Se consagraba a Centéotl y Chicomecóatl, divinidades del maíz y los mantenimientos. Se efectuaba una ceremonia especial por las plantas de maíz y el maíz mismo en el Cinteopan, templo de la diosa Chicomecóatl. También se realizaban danzas.

Tóxcatl, «sequedad». Se honraba a Tezcatlipoca y Huitzilopochtli, cuyas «imágenes humanas» se sacrificaban; también se elaboraban imágenes de este último dios con masa de amaranto y se sacrificaba y comía con sentido ritual. Se ofrecía un banquete y se danzaba durante cuatro días; en el quinto día se ofrecía un sacrificio a la imagen humana de Tezcatlipoca en un pequeño templo fuera de la ciudad. Todo el pueblo ofrecía codornices e incienso en los altares que tenían en sus casas y también se bailaba otra danza, ésta por mujeres jóvenes y sacerdotes, en derredor del gran fogón.

Etzalcualiztli, «comida de frijoles y maíz». Se veneraba a los *tlaloque* y Chalchiuhtlicue, diosa del agua. Los sacerdotes de los dioses del agua ayunaban durante cuatro días y después se dirigían en procesión a la laguna, donde se bañaban cuatro noches consecutivas en los adoratorios que se encontraban ahí; también se autosacrificaban. Al quinto día se ofrecía una comida y se inmolaba un cautivo a la imagen viva de Tláloc en su templo por la noche y su corazón se llevaba al *Pantitlan*. Toda la gente comía el *etzalli*, especie de masa preparada con frijol y maíz.

Tecuilhuitontli, «pequeña fiesta de los señores». Los trabajadores de la sal reverenciaban a la imagen viva de Huixtocíhuatl, la diosa de la sal, a la que hacían bailar durante diez días con las mujeres que extraían sal de la laguna y otros esclavos a los que sacrificarían junto con ella. Los trabajadores de la sal celebraban también un banquete.

Hueitecuilhuitl, «gran fiesta de los señores». Puesto que en este mes los alimentos escaseaban, los señores repartían comida al pueblo durante diez días, la ofrecían a la «imagen humana» de Xilonen, la diosa del maíz, y la hacían bailar con las mujeres, los guerreros y los sacerdotes. Le hacían un sacrificio en el Cinteopan. Tras el término del sacrificio tenía lugar una gran danza en la que intervenían los señores, los guerreros que habían hecho cautivos en la guerra y algunas mujeres jóvenes.

Tlaxochimaco, «se obsequian flores», o *miccailhuitontli*, «pequeña fiesta de los muertos». Se festejaba en especial a Huitzilopochtli. Todas las imágenes de los dioses se adornaban con flores. En el patio de Huitzilopochtli tenía lugar una danza en la que participaban los guerreros con las prostitutas. En este mes se cortaba en el bosque el árbol que erigirían como *xócotl* (poste) el mes siguiente y lo recibían en la ciudad con ofrendas.

Xocotlhuetzi, «el ocote verde cae», o *hueimiccaílhuitl*, «gran fiesta de los muertos». Este mes estaba dedicado sobre todo al dios del fuego. En el patio se levantaba un gran poste hecho con un árbol, en cuya punta se colocaba su imagen elaborada con masa de semillas de amaranto cubierta con papel. También en honor del dios del fuego se sacrificaban cautivos, arrojándoles primero a una gran hoguera, tras lo cual se los sacaba para extraerles el corazón. La imagen de amaranto del dios del fuego en el poste era derribada por el joven que lograba subir hasta la punta, acción que le valía un premio de los sacerdotes.

Ochpaniztli, «barrimiento». La principal diosa festejada era Teteo Innan, «la madre de los dioses», también llamada Toci, «nuestra abuela». Ocho días antes del sacrificio de su «imagen viva» se iniciaba la fiesta con un baile y a los cuatro días había una escaramuza en la que los participantes utilizaban flores de *cempazúchil*. La representante de la diosa Teteo Innan era ofrecida por las *tícitl,* quienes bailaban con ella unos días antes de su muerte, que tenía lugar en la noche: se le cortaba la cabeza y después un sacerdote vestía la piel que la personificaba; la piel del muslo se la ponía como máscara otro personaje que representaba a su «hijo» Centéotl, el dios del maíz. Seguían varios rituales posteriores que incluían sacrificios de cautivos y simulacros de luchas con escobas. La celebración terminaba con la repartición de armas por el *tlatoani* a los guerreros distinguidos y una gran danza de los señores alrededor del templo de Toci.

Teotleco, «el dios llega», o *pachtontli*, «pequeño heno». Se decía que en este mes llegaban los dioses que habían estado ausentes tres meses. Llegaban primero los jóvenes: Tezcatlipoca y Huitzilopochtli, y al final los viejos, Huehuetéotl, «dios del fuego», y Yacatecuhtli, «dios de los mercaderes». Se celebraban rituales en honor del fuego, con sacrificio de cautivos a los que primero arrojaban al fuego, seguido de una gran danza. A partir de este mes los sacerdotes *tlamacazque* empezaban un ayuno en honor de Huitzilopochtli. La fiesta terminaba con una danza en la que participaba todo el pueblo.

Tepeílhuitl, «fiesta de los cerros», o *hueipachtli*, «gran heno». Se festejaba a los *tlaloque*, los dioses del pulque o *centzontotochtin*, «cuatrocientos conejos», y los muertos por el agua. Se elaboraban figuras de los cerros y los difuntos con masa de amaranto, a las cuales se les ofrecía comida; luego se las despedazaba y se las comía poco a poco. También se sacrificaba a tres mujeres y un hombre que eran representantes de los montes y las culebras. Al final de la festividad había una danza.

Quecholli, «flamenco». Se fabricaban flechas que se ofrendaban a Huitzilopochtli. Después tenía lugar una gran cacería ritual en el cerro de Zacatépetl para venerar a Mixcóatl, dios de los chichimecas y la cacería. En su honor se sacrificaba su imagen y mataban a unos hombres como si fueran venados. También, los que elaboraban pulque ofrecían esclavos en sacrificio. Al finalizar el mes tenía lugar una danza y cantos en honor de Huitzilopochtli.

Panquetzaliztli, «levantamiento de banderas». Ésta era una de las fiestas más importantes del año. En ella se festejaba el nacimiento de Huitzilopochtli y su lucha contra sus hermanos, los *huitznahua*. Los comerciantes ayunaban durante cinco días, observaban abstinencia sexual y se autosacrificaban porque iban a ofrendar esclavos «bañados», a los que exhibían por varios días y con los cuales, además, danzaban. Se representaba una lucha ritual entre los esclavos «bañados» y los guerreros de uno de los barrios ligados a Huitzilopochtli, en la que los vencidos eran sacrificados de inmediato por los vencedores. Asimismo, se ofrecían cautivos en los templos de Huitzilopochtli y los *huitznahua*. Antes del ritual del sacrificio, la imagen de Painal (el lugarteniente o *alter ego* de Huitzilopochtli) hacía un recorrido por varios lugares alrededor de la isla de Tenochtitlan y en cada uno se efectuaba una inmolación. Al regresar Painal se iniciaba el sacrificio de los «bañados». Después, tenía lugar una batalla entre los jóvenes del *calmécac* y el *telpochcalli*, quienes se golpeaban con cañas y ramas de *oyámetl*.

En este mes se verificaba otro ritual denominado *teocualo* o «comerse al dios», que consistía en formar la figura de Huitzilopochtli con masa de semillas de amaranto a la que se «sacrificaba» un sacerdote. El corazón lo comía el *tlatoani* y el cuerpo se seccionaba y lo consumían los jóvenes escogidos de los «calpules» o barrios de Tenochtitlan y Tlatelolco. Participar en esta ceremonia de «comerse al dios» implicaba muchas penitencias y fuertes gastos que duraban un año, hasta que eran relevados por medio de otro ritual.

Atemoztli, «descenso de las aguas». Se consideraba que las aguas descendían otra vez y se festejaba a los *tlaloque*. Algunas perso-

nas hacían votos de elaborar imágenes de los cerros con masa de amaranto, a las que ofrecían comida. También se izaban banderas de papel impregnadas de hule en los patios de sus casas. Durante ese tiempo hacían penitencia, acataban la abstinencia sexual y no se lavaban la cabeza ni la cara. Después sacrificaban las imágenes y se las comían. También se ultimaba a cautivos y esclavos en honor de Tláloc. Al finalizar el mes se quemaban las banderas de papel y los vestidos de papel de las imágenes de amaranto sacrificadas. Se concluía con un banquete y una danza.

Títitl, «estiramiento». En el templo de Huitzilopochtli se sacrificaba la imagen de la diosa Ilamateuctli-Cihuacóatl «señora vieja-mujer serpiente», que ofrecían los mayordomos. Había una gran danza en la que participaban los sacerdotes disfrazados de todos los dioses y la mujer que iba a morir. Tras el sacrificio de ésta tenía lugar otra danza en la que un sacerdote bailaba con la cabeza de la mujer en la mano. También se celebraba a Mictlantecuhtli, dios de la muerte, con la inmolación de un hombre en el templo Tlalxicco, «el ombligo de la tierra».

Izcalli, «crecimiento» o «resurrección». Era el último mes del año y se festejaba a Xiuhtecutli, el dios del fuego. Los jóvenes arrojaban al fuego animales que habían cazado. Había una comida especial de *tamales* rellenos o mezclados con hojas de amaranto. Sacrificaban a la imagen humana de Xiuhtecutli y realizaban una ceremonia en la que «estiraban» a los niños y les perforaban las orejas. Concluían con una gran danza en la que participaba el *tlatoani*.

En el mes de Izcalli, pero cada cuatro años, se realizaba una fiesta especial en la que se sacrificaba a gran número de hombres y mujeres esclavos «bañados», a los cuales hacían bailar la víspera de su muerte. Había también una ceremonia llamada *pillahuano*, «se embriaga a los niños», dándoles de beber pulque. Asimismo, se realizaba una solemne danza de señores en la que participaba con frecuencia el *tlatoani*.

Cada ocho años se llevaba a cabo otra ceremonia llamada *atamalqualiztli*, «comida de tamales de agua». En esa ocasión se ingerían durante siete días tamales cocinados sin condimento; se decía que se dejaba descansar al maíz. El día de la fiesta, sacerdotes vestidos con la indumentaria de todos los dioses danzaban junto con mucha gente disfrazada de aves.

Cada cincuenta y dos años, en la veintena de *panquetzaliztli*, se celebraba el Fuego Nuevo o *toxiuhmopillia*, «atamiento de años». Con anterioridad a esta fecha todo el pueblo arrojaba al agua las

imágenes de sus dioses, sus vasijas e instrumentos de molienda. Se creía que existía el peligro de que el Sol no saliera más. En la noche de ese día, los sacerdotes ataviados como los dioses subían en procesión al cerro de Huixachtitlan (cercano a Tenochtitlan) a esperar que la constelación de las Siete Cabrillas y el cinturón de Orión llegaran al cenit, señal que indicaba que el mundo continuaría su existencia. Entre tanto, todos los fuegos del reino se habían apagado. En el momento de la culminación de los astros se encendía el «Fuego Nuevo» sobre el pecho de un importante guerrero cautivo al que inmediatamente se le extraía el corazón. Su corazón y su cuerpo se arrojaban a una gran hoguera, que era visible desde cualquier punto del valle y de la cual se tomaba el fuego que se repartía a todas partes, en primer lugar en el templo de Huitzilopochtli. Se llevaba a cabo además un autosacrificio de sangre general y se terminaba con grandes celebraciones y el festejo del nuevo siglo.

Además de las fiestas del ciclo anual, también se organizaban otras relacionadas con el ciclo del *tonalpohualli*, «calendario ritual». Ya se mencionó, por ejemplo, la ceremonia de *nahui ollin*, «Cuatro-Movimiento», en la que se festejaba al Sol, se observaba un ayuno especial y se practicaba un autosacrificio frente al templo llamado *cuauhxicalli*. Los guerreros águila ofrecían a dicho astro un prisionero al que denominaban el «mensajero del Sol». Por otra parte, en diversos días del *tonalpohualli* se creía que descendían del cielo las Cihuapipiltin, «mujeres diosas» muertas en el parto, para traer enfermedades a los niños pequeños, por lo que en esos días había que propiciarlas con diversos rituales. En el día «Dos-Conejo» se honraba al principal dios de los pulqueros; en el día «Uno-Pedernal», a Huitzilopochtli, etcétera.

5. *Rituales relacionados con periodos de crisis*

Se creía que había momentos críticos para todo el pueblo en los que podían sobrevenir acontecimientos infaustos, como la aparición de un cometa o un eclipse; en esas ocasiones se llevaban a cabo ceremonias especiales que incluían sacrificios y autosacrificios.

6. *Rituales vinculados con el poder*

Aunque varios de los rituales que se efectuaban durante las festividades mensuales, sobre todo las dedicadas al dios Huitzilopochtli, incluían una gran cantidad de sacrificios y tenían como finalidad la exhibición del poder de los mexicas, las fiestas más imponentes y

elaboradas eran las que se realizaban cuando se efectuaba la unción de un *tlatoani* y en ocasión de la inauguración de un templo o monumento de importancia.

6.1. Unción de un rey

Concluidas las exequias de un *tlatoani* se elegía a uno nuevo, y al festejo acudían todos los reyes de las distintas provincias, fueran aliadas o tributarias:

> Para que entendiesen la grandeza de México y se asombrasen y cobrasen temor y conociesen con la fama de la grandeza y prodigalidad cuánta era la abundancia de México y su valor y excelencia (Durán, 1967: 323).

Al rey de Tetzcoco, que seguía en jerarquía al de Mexico-Tenochtitlan, le correspondía vestirlo, adornarlo con ropa real, una nariguera y una corona de oro, así como ungirlo con el betún divino. Luego lo cargaban todos los señores y lo llevaban frente a la imagen de Huitzilopochtli, ante la cual el futuro *tlatoani* se autosacrificaba las orejas, las espinillas y los «molledos»; lo mismo hacía frente a la piedra que representaba al Sol, a la que también sacrificaba codornices y ofrecía incienso a los cuatro rumbos cardinales. Después se dirigía al altar de la diosa Cihuacóatl y por último al templo de Xipe Tótec, donde se autosacrificaba frente a ellos. A continuación era llevado a su palacio y allí el rey de Tetzcoco primero y el de Tacuba después le dirigían una arenga y le recordaban sus obligaciones hacia su pueblo y los dioses, en especial hacia Huitzilopochtli. Durante cuatro días, en la casa llamada *tlacochcalco*, ayunaba (sólo hacía una comida diaria), incensaba a los dioses y se autosacrificaba; pasado ese lapso de tiempo consultaba al *tonalpouhque* para que estableciera el día más adecuado para su unción como rey con la ceremonia de *motlatoapaca*. En el día propicio se celebraba la fiesta, que consistía en danzas, reparto de regalos y comida. Transcurridos dos o cuatro días se anunciaba el inicio de una guerra para obtener cautivos con cuyo sacrificio culminaría la ceremonia del «lavatorio de pies».

Al regreso de la guerra se convocaba a todos los reyes aliados y sometidos, que arribaban a la ciudad con grandes regalos y se les invitaba a cada uno a participar en el baile. Al día siguiente en el patio real se colocaba un tambor y todos los señores salían vestidos con sus mejores galas para iniciar la gran danza; ya reunidos ahí, hacía su aparición el nuevo gobernante seguido por sus dignata-

rios; se dirigía al tambor, lo incensaba y le ofrecía unas codornices. Después volvía al palacio, en donde distribuía regalos, primero a todos los señores, y después a los guerreros valientes, los sacerdotes, los miembros de los gremios, etc. (*ibid.*: 301-311).

Cuatro días duraba esta fiesta; al quinto, que correspondía al «Uno-*cipactli*» del *tonalpohualli*, se terminaban todas las ceremonias con el sacrificio de los cautivos apresados en la guerra.

6.2. Consagración de un templo

Particularmente importante fue la inauguración del Gran Teocalli de Tenochtitlan, celebrada en el año 1487 por el gobernante Ahuítzotl, que fue el pretexto para llevar a cabo una imponente ceremonia. Una fiesta dedicada a alabar la majestad y la grandeza de Mexico-Tenochtitlan. A su construcción contribuyeron muchos pueblos confederados y tributarios, ya con materiales, ya con mano de obra. Se mandó arreglar toda la ciudad y se renovaron, encalaron y pintaron todos los templos. Para la celebración, que duró varios días, se ordenó que acudieran a ella todos los habitantes de la comarca, hombres, mujeres y niños. La ceremonia principal consistió, desde luego, en el sacrificio de prisioneros capturados para ese propósito y aportados por todos los pueblos aliados y sometidos. Algunos cronistas dicen que fueron 80.400 víctimas las que se inmolaron, aunque casi todos los investigadores modernos han considerado exagerada esta cifra. El sacrificio se llevó a cabo en cuatro templos y los primeros sacrificadores fueron los tres gobernantes de la llamada triple Alianza: Tenochtitlan, Tetzcoco y Tacuba, además de Tlacaélel, el famoso primer ministro o *cihuacóatl* de Tenochtitlan. Después continuaron con esa tarea los sacerdotes con el disfraz de todos los diferentes dioses.

De manera simultánea a la inauguración del Gran Teocalli se renovó el *tzompantli*, para lo cual se quitaron las calaveras que estaban ahí, se las quemó y fueron sustituidas por las de las nuevas víctimas sacrificadas en esa ocasión. Terminado el sacrificio hubo, como siempre, distribución de regalos por el *tlatoani* y danzas.

Hay que agregar que además de estos rituales sacrificiales para consagrar un templo o un edificio religioso también tenían lugar, como en muchas otras partes del mundo, los ritos de fundación de construcciones importantes, en los que se incluían sacrificios humanos de distintos animales y ofrendas de diversos objetos, evidencias de lo cual se han hallado en varias excavaciones, sobre todo en las del Templo Mayor.

IV. FUENTES

La información más importante acerca de los rituales mexicas procede de la obra de Sahagún, incluidos los llamados *Primeros Memoriales*, recopilados entre 1558 y 1561 en Tepepulco con la ayuda de cuatro asistentes indios. Entre los informantes nativos figuraban gobernantes y diez o doce ancianos de la comunidad. De especial importancia es el capítulo I sobre las ceremonias y los dioses.

Estos datos se complementan con los de las otras obras de Sahagún, sobre todo el libro II del *Códice Florentino*, producto final de la historia general de su *Historia de la Nueva España*, que trata de los rituales celebrados en los dieciocho meses de veinte días y de otros datos complementarios que aparecen en el resto de los textos compilados por el franciscano. También deben considerarse los textos de otros cronistas, sobre todo Durán, Motolinía, Las Casas, Muñoz Camargo y algunos más que escribieron con posterioridad. Son también fuentes esenciales de información varios de los códices que incluyen ilustraciones y glosas explicativas en náhuatl o español en caracteres romanos, por ejemplo, los códices *Borbónico*, *Matritense*, *Magliabechi* y otros más.

EL IMPERIO DE HUITZILOPOCHTLI. RELIGIÓN Y POLÍTICA EN EL ESTADO MEXICA

Juan José Batalla y *José Luis de Rojas*

> Huitzilopochtli, el Sol, es quien da vida y conserva, alentando la guerra, la quinta edad o sol, es decir, la de los tiempos presentes. Es verdad que, desde antes, los mexicas y otros pueblos habían practicado guerras para hacer cautivos cuyo destino era el sacrificio. Sin embargo, cuando los mexicas hicieron suya la idea de extender los dominios de Huitzilopochtli, para obtener víctimas con cuya sangre debía preservarse la vida del Sol, ellas se emprendieron con mayor frecuencia.
>
> El sacrificio y las guerras floridas, medio este último de obtener víctimas para fortalecer al Sol, fueron sagrada ocupación del pueblo mexica e interés de su vida social, militar y nacional. Orientados por el camino del misticismo guerrero, a través de él integraron su peculiar visión del mundo, fundada en el concepto y la realidad de la lucha (León-Portilla, 2005: 170).

Dos aspectos de los mexicas son conocidos por la mayoría de la gente: que tenían un imperio, regido por Motecuhzoma en el momento de la llegada de los españoles, y que realizaban sacrificios humanos. Lo que no está tan extendido es el conocimiento de que ambos asuntos iban estrechamente unidos, que la idea del alimento divino de los dioses, sobre todo de Huitzilopochtli, el dios de los mexicas, y la extensión del dominio, con las consiguientes consecuencias sociales y económicas, eran dos aspectos de lo mismo, que se retroalimentaban continuamente: a mayor extensión, más sacrificios, más contento del dios, más éxito en las expediciones y más conquistas.

En efecto, fueron los mexicas de Tenochtitlan los que construyeron el imperio de mayor importancia entre los que existieron en

la Mesoamérica prehispánica, con lo que llevaron a las últimas consecuencias las normas políticas existentes en el área. Además, al ser el que estaba en función cuando llegaron los españoles, cargados, entre otras cosas, con la escritura alfabética, es del que más noticias tenemos. La religión y la política iban de la mano, de una forma parecida a la teoría y la praxis, a la explicación y a la situación:

> En su aspecto ideológico, que era expresado sobre todo en el culto guerrero, el ritual fortalecía la posición dominante de la nobleza *dentro* de Tenochtitlan, así como *hacia afuera*. De esta manera el ritual del Templo Mayor se convertía en un instrumento de dominio y poder que ejercía su influencia sobre la condición psicológica de los miembros de la sociedad y afirmaba además la supremacía política de los mexicas frente a las demás naciones (Broda, 1976: 54).

Dentro y fuera. Dos aspectos básicos de la vida de todo ente social o político. La relación entre la política y la religión en el México prehispánico contemplaba las dos vertientes del dominio: la justificación del orden social en el interior de la entidad dominante y la imposición del sometimiento a las otras entidades que iban siendo conquistadas. El procedimiento no era nuevo en Mesoamérica, pero los mexicas tuvieron que ir reordenando las cosas conforme ascendían en la escala, para ir adaptando las explicaciones a su propia posición. Desde este punto de vista es muy interesante la posición de Michel Graulich con respecto a la escritura de la historia por los tenochcas, que no se redujo al famoso episodio tantas veces citado en el que Itzcóatl, Tlacaélel y Motecuhzoma Ilhuicamina hicieron quemar los libros porque en ellos se encontraban muchas falsedades, sino que cada vez con cada *tlatoani* se realizaba lo mismo. Ese ordenamiento podría ser asociado, por ejemplo, a las ampliaciones del Templo Mayor, que no solamente engrandecían el edificio, sino que ocultaban lo que los antecesores habían hecho.

No es nuestra intención en estas páginas entrar en debate sobre las características de la religión, y sobre si existía algo que pueda ser denominado como tal entre los aztecas. Graulich (s.f.) ha discutido el asunto y llega a la conclusión de que sí había, aunque no conozcamos el término náhuatl para «religión». Nuestra postura, a partir de la cual vamos a realizar unas reflexiones sobre las relaciones entre la política, la sociedad y la religión en el Imperio azteca, está muy próxima a las siguientes palabras de Johanna Broda:

> La hipótesis consiste en proponer que la religión tiene una función legitimadora para la sociedad. Entendemos legitimación en térmi-

> nos de una formulación coherente sobre el orden y la articulación del sistema social, así como de sus relaciones con la naturaleza. Además de proporcionar una conceptualización coherente, la ideología fundamenta la necesidad del sistema de acción. Ritos y sacrificios son realizaciones de la relación legitimadora que el mito define (Broda, 1979a: 73).

El mito sería la teoría y el rito la práctica, y la función del conjunto es la legitimación del orden político y social (Broda, 1985). Ahora bien, las lecciones no se deben olvidar, y por eso la práctica es continua. Los ritos se efectúan constantemente, con arreglo a un orden plasmado en el calendario, en el que aparecen reiteradamente elementos naturales, pues no debemos olvidar en ningún momento la situación de los mexicas dentro del mundo natural y la necesidad de asegurar el sustento diario. Y ese mismo orden es la garantía de que las cosas se hacen correctamente. Cuando las repeticiones se suceden, todo va bien:

> Ahí partimos de la suposición de que la ideología religiosa, puesto que constituye el producto de las relaciones del hombre con la naturaleza y de aquéllas dentro de la sociedad, cambia conforme evolucionan las relaciones sociales. Con el surgimiento de la sociedad de clases y la formación del Estado como partes fundamentales en la evolución social, la religión adquiere una nueva función dentro del sistema social. Por medio de ella las nuevas estructuras del poder, surgidas del cambio en las relaciones de producción llegan a ser «mistificadas» en su contenido verdadero. La finalidad de esta mistificación es hacer aparecer las relaciones sociales como justas, en el sentido de relaciones recíprocas tales como habían existido anteriormente en las sociedades segmentarias e igualitarias, mientras que las condiciones objetivas del nuevo sistema social se basan ahora en la dominación de una clase sobre el resto de la población. Además el control de las actividades religiosas se presenta a partir de este momento como prerrogativa de los sacerdotes, quienes forman parte de la clase dominante. Así, esta última crea la ilusión de ser indispensable para llevar a cabo los ritos, de los cuales depende el retorno de los fenómenos naturales, el crecimiento del maíz y de los demás alimentos, y el cumplimiento exitoso de los ciclos agrícolas. O sea, el gobernante supremo, los sacerdotes, y hasta cierto punto la clase dominante en su conjunto, aparecen como los intermediarios necesarios entre el pueblo, por un lado, y la agricultura, el cosmos y el mundo sobrenatural por otro (*ibid.*: 434).

Así que la religión no solamente mantiene el orden, sino que explica los cambios que se van produciendo. Dos grandes referen-

tes encontramos en los relatos de los mexicas que nos han llegado: por un lado, el que se refiere a la tradición mesoamericana, que justifica la existencia del orden político, del esquema de dominio tradicional, que para nada quieren cambiar, y que podemos centrar en la reivindicación de la filiación tolteca; por el otro, la necesidad de argumentar por qué eran ellos los destinados no solamente a ejercer el dominio, sino a conseguir la máxima expresión del mismo, que no es otra que la narración de la peregrinación y la idea de «destino manifiesto» o «predestinación» que aparece en los distintos relatos.

En cuanto a la primera, el imperio tolteca nos sigue dando quebraderos de cabeza. Durante muchos años parecía que se había estabilizado el debate, colocando la sede central en Tula (Hidalgo), pero cada vez somos más los que no nos sentimos satisfechos con esa identificación y contemplamos la posibilidad de que otras metrópolis prehispánicas, algunas de las cuales reciben el nombre de Tollan de vez en cuando, puedan haber sido la capital tolteca. Sin pruebas aún, nos permitimos citar como candidatas a Cholula, sede del principal culto a Quetzalcóatl —nada menos—, y con tamaño suficiente y localización pertinente para ser capital de un imperio, y Teotihuacan, que es nuestra favorita. Aparte de su tamaño y trascendencia en el conjunto de Mesoamérica, que no hemos podido explicar completamente, el hecho de que en el relato que los mexicas nos han transmitido la creación del Quinto Sol tenga lugar precisamente en Teotihuacan nos da mucho que pensar.

Con respecto a la segunda, en los relatos de la migración están todos los elementos que justifican el dominio mexica. El lugar de origen, que los emparenta con los pueblos que se encontraban en el Valle de México cuando ellos llegaron, los distintos episodios que vinculan su destino con la isla en medio de los lagos, la dirección de Huitzilopochtli, etc. El papel de éste como rector absoluto, prácticamente dictador, es una buena imagen de la obediencia que se debía a su personificación en la tierra, el *huey tlatoani*:

> El intento de localizar el «motor» de la historia en un dios, de manera que todo lo que pasa aparezca como producto de su voluntad, tiene que verse en relación con el desarrollo del poder y su centralización. La relación mitológica entre Huitzilopochtli y el pueblo azteca es un reflejo de la relación deseada por el *tlatoani* y su nobleza con el pueblo. El mito no relata las condiciones objetivas durante el tiempo de la migración; es más bien una proyección a los principios de su historia de las circunstancias ambicionadas para la legitimación del poder: igual que reinaba Huitzilopochtli,

> sin tomar en cuenta los deseos del pueblo, debería gobernar el *tlatoani*, aun usando la violencia (Erdheim, 1978: 203).

Tenemos aquí otro de los elementos importantes de vinculación de la religión y la política: la identificación del gobernante con el dios, o, como menciona reiteradamente fray Diego Durán, las obligaciones que como «semejanza del dios» tenía el *tlatoani*. El *huey tlatoani* de Tenochtitlan era la representación de Huitzilopochtli, y por tanto el personaje principal. Su identificación es puesta de manifiesto por el atavío que lucen en las honras fúnebres, que es precisamente el del dios principal (Broda, 1976: 40; Durán, 1581: cap. LI, f. 150v), pero el orden social no se sostiene si no se extiende la especificidad a los demás componentes del estamento privilegiado. A este respecto son muy claras las ordenanzas de Huehue Motecuhzoma, en las que se obliga a reverenciar a los señores como a dioses (*ibid*.: cap. XXVI, 1581, f. 78r). Esa reverencia queda plasmada en los atavíos que podían usar. Es interesante que esa condición se extiende a los señores enemigos. Por ejemplo, Durán (1581: cap. XXIV, f. 75r) pone en boca de Huehue Motecuhzoma una petición de consejo a Tlacaélel sobre si se podría hacer justicia de unos señores rebelados «porque como heran señores y semejança de los dioses, si ofenderían en ello o cometerían algún sacrilegio». Tlacaélel tranquilizó a su soberano, aduciendo que puesto que habían hecho traición, merecían el castigo, pero el tema vuelve a aparecer tras la muerte del señor de Coyoacan, Tzutzumatzin, por orden de Auítzotl, por haberle replicado cuando mandó llevar las aguas del Acuecuexco a Tenochtitlan. En un principio nadie se atrevió a replicar al señor supremo, pero tras el desastre que se produjo, cumpliéndose las predicciones-maldiciones de Tzutzumatzin de que la ciudad se inundaría, Nezahualpilli de Tetzcuco, el segundo de a bordo del Imperio, se atrevió a decirle que lo ocurrido era un castigo de los dioses que se habían ofendido por la muerte de Tzutzumatzin, que era «imagen» de ellos (*ibid*.: cap. XLIX, f. 145r):

> Conoce poderoso señor, aver ofendido y pecado contra los dioses, cuia semejança representava aquel gran señor a cuyo cargo ellos avían dado el govierno de aquella rrepública y a esta causa permite el señor de lo criado que se destruya y se despueble esta çiudad...

Como bien dice el señor de Tetzcuco, la causa no fue el matarlo, sino hacerlo injustamente, por lo que no hay contradicción alguna entre este episodio y el consejo de Tlacaélel.

I. RELIGIÓN Y CONQUISTAS

Un ejemplo claro de la relación entre una y otras es la manera de significar la victoria. Las narraciones nos dicen que el incendio del templo de una ciudad era señal de victoria del bando atacante, con lo que los defensores solían darse por vencidos, y en la escritura, el símbolo de la victoria, a veces asociado a una conquista y otras no, es precisamente un templo ardiendo. Probablemente la idea que nos están transmitiendo, y seguramente la que transmitían en su momento, es que el dios de un grupo prevalecía sobre el del otro. Debemos recordar la profunda identificación que en Mesoamérica había entre grupos humanos, entidades, ya sean barrios, ya sean ciudades, y un dios. Y que precisamente el aglutinamiento alrededor de éste se convertía en el principal factor de cohesión: «Tan dueño es el dios del pueblo, y tan dueño el pueblo del dios, que, según el punto de vista, uno u otro impone a su pertenencia su nombre» (López Austin, 1973: 52).

Lo común en la historia mexica era glorificar a los dioses, fundamentalmente a Huitzilopochtli, cuando regresaban victoriosos de alguna campaña, pero también encontramos una especie de castigo cuando no han sido favorables. Los mexicas se enojan con sus dioses cuando no les dan apoyo o, lo que es peor, se lo dan a los enemigos. Ahí encontramos otra muestra de la asociación entre política y religión: tras una derrota, no se considera que Huitzilopochtli haya sido vencido por el dios de los rivales, sino que él mismo ha permitido la victoria para castigar a los mexicas. Fray Diego Durán tiene un capítulo un poco enredoso en el que aparecen estas cosas (1581: cap. LIX, f. 175r y v): los mexicas han sido vencidos por los cholultecas, y Motecuhzoma se pregunta qué ha hecho para ganarse el enojo de su dios y fray Diego apostilla:

> No considerando que el pelear con tlaxcaltecas y cholultecas y uejotzingas hera como pelear españoles contra españoles porque según sus historias todos heran unos en generaçión que sólo diferían en particular parçialidad y assí a las demás naçiones mistecas, çapotecas, guastecas y todas las que estaban en las costas las tenían en lugar que nosotros tenemos a los moros o los turcos o gentiles o a los judíos...

El lío del capítulo es que manifiesta más adelante que las guerras con los tlaxcaltecas y demás no eran por enemistad, sino por ejercicio de los soldados, como venía ocurriendo desde Motecuhzoma Ilhuicamina y Tlacaélel, y eso no concuerda con el enojo de

Huitzilopochtli, a quien precisamente van destinados los sacrificios derivados de estas contiendas.

Si pensamos las guerras como peleas entre los dioses, por un lado entroncamos con los mitos, plagados de luchas entre distintos dioses, comenzando por el de la creación de los Soles. Una lección que se puede aprender ahí es que la suerte es cambiante y las situaciones se voltean, quedando arriba quien estaba abajo y viceversa. Desde ese punto de vista podemos también comprender las narraciones del pasado mexica y las perspectivas de futuro: un pueblo poco importante, que llega a lo más alto por la intercesión de su dios, y que espera el final justamente con el regreso del dios vencido, que reclamará sus derechos.

De este modo, los humanos son los representantes de los dioses, quienes, como hemos visto, se identifican con los dirigentes. Hay un debate abierto sobre si los mesoamericanos obligaban a los vencidos a dar culto al dios de los vencedores, y se ha esgrimido su negación como diferencia con el cristianismo. Lo cierto es que en las fuentes encontramos en diversas ocasiones la obligación de reconocer la superioridad del dios de los vencedores o, simplemente, de darle obediencia. Comparemos una cita contemporánea con una antigua:

> Los conquistados no fueron obligados a aceptar el culto a Huitzilopochtli dentro de su comunidad; sin embargo, les fue mostrado el poderío de este dios mediante su culto sangriento en Tenochtitlan, pero más bien como medio de terror e intimidación que como medio de asimilación (Broda, 1979a: 90).

> Lo mismo hicieron los de Tecalli y los de Quauhtinchan y los de Ecatzinco, que no menos e rricos e grandes heran aquellos pueblos, a todos los quales los mandaron fuesen a rreconoçer y adorar a su dios Uitzilopochtly a Mexico, y a dalle la obediençia como a supremo señor (Durán, 1581: cap. XXVII, f. 57v).

Junto a esta obediencia debemos tener en cuenta lo que supone la destrucción de los templos en el momento de la conquista. Nuevamente es fray Diego Durán el que nos da una pista interesante cuando afirma que arruinaban los templos de los dioses de los traidores como castigo, pues eran esos dioses los que instigaban las traiciones (*ibid.*: cap. LIV, f. 163r). Así que se castigaba a los hombres culpables y a los dioses que los habían llevado a sus maquinaciones. Éste es un aspecto importante en la distinción entre lo externo y lo interno, pues en el primer caso los dioses implicados

son distintos y en el segundo son los mismos. Un caso interesante, difícil de dilucidar para nosotros, pero que parece claro para ellos, fue el de la conquista de Tlatelolco, en la que los mexicas siempre afirmaron que eran una misma generación de gente. Y aún queda mucho por trabajar para aclarar la existencia y relación de las dos ciudades gemelas que ocupaban la misma isla: los mexica-tenochca y los mexica-tlatelolca.

Es de destacar también que la primera mención de la existencia del Coateocalli o Coatlan como templo en que se encontraban los dioses de todos los pueblos sometidos al Imperio, aparezca en el gobierno de Motecuhzoma Xocoyotzin, como si se tratara de una innovación. Claro que, como pasa muchas veces, la construcción de un nuevo templo no significa que se cree de la nada, pero dejamos la palabra a Durán:

> Pareçiole al rrey Monteçuma que faltava un templo que fuese comemoraçión de todos los ydolos que en esta tierra adoravan y movido con celo de rreligión, mandó que se edificasse el qual se edificó contenido con el de Uitzilopochtly en el lugar que son agora las casas de Açebedo. Llámanle Coateocally que quiere deçir cassa de diversos dioses, a caussa que toda la dibersidad de diosses que havía por todos los pueblos y provinçias, los tenían allí allegados dentro de una sala, y hera tanto el número dellos y de tantas maneras y visajes y hechuras, como los habrán considerado los que por essas calles y casas los ben caydos y otros en edifiçios fijados (*ibid.*: cap. LVIII, f. 171r).

Existían sacerdotes encargados del culto a los dioses en las provincias, como veremos más adelante, en el apartado de la educación.

¿Prisioneros o invitados? Tenemos que avanzar en la comprensión del mundo mesoamericano para dilucidar la disyuntiva o para unirla, pensando en que eran invitados forzosos. Algo parecido a la presencia de los señores de todos los lugares, incluidos los enemigos, en las celebraciones de Tenochtitlan. De esa manera conocían el alcance del poder de los tenochcas y se iban «espantados y asonbrados de una cossa tan orrenda» (*ibid.*: cap. XXXVIII, f. 111r).

Paradigma de esas celebraciones fue la inauguración del Templo Mayor, pero la celebración de las conquistas y la inauguración de templos y piedras de sacrificio seguían la misma pauta. El rito respondía al mito de la creación del Quinto Sol y el inicio de la servidumbre de los hombres como suministradores de sangre a los dioses, preferentemente ajena y a ser posible «de calidad», lo que significa que no todos los pueblos tenían el mismo valor:

> Al mismo tiempo, el culto de Templo Mayor se convirtió en el símbolo de la integridad política del imperio mexica, mientras que las sucesivas ampliaciones de este gran templo glorificaban la expansión del Estado. Los sacrificios de cautivos, en conexión con las ampliaciones, claramente tuvieron el efecto de demostrar el poder de los guerreros mexica. Era poder político transformado en poder sobrenatural por medio de los sacrificios (Broda, 1985: 452).

Los dioses se sacrificaron para que la humanidad existiera y, en justa reciprocidad, los hombres deben sacrificarse para que los dioses sigan viviendo y, por tanto, protegiendo a su gente. Huitzilopochtli en concreto trabajó mucho para que los mexicas dejaran de ser una banda en busca de asiento y se convirtieran en el pueblo dirigente. Por eso, su gente, encabezada por el representante del dios en la tierra —el *tlatoani*—, no debía descansar para garantizar a su dios el cumplimiento de sus deseos. La pléyade de sacerdotes de distintas categorías que los mexicas tenían estaba encabezada por el *huey tlatoani* como sacerdote supremo y primer sacrificador. Esta idea aparece muy frecuentemente en las arengas que Tlacaélel va lanzando a los sucesivos *tlahtoque* que le tienen como coadjutor.

II. EL ORDEN INTERNO

El relato arquetípico mexica sitúa el origen de su organización social en el «pacto» realizado en el momento de la independencia de Azcapotzalco, cuando los tenochcas accedieron a los primeros puestos de Mesoamérica. Ese compromiso era recordado continuamente por medio de normas suntuarias y por el protocolo de las celebraciones. En las ceremonias estaban establecidos la participación y el lugar de los diferentes sectores sociales, de forma que quedara bien de manifiesto el puesto que cada uno podía alcanzar.

Había, sin embargo, una vía para cambiar el lugar de cada uno y era el éxito en la guerra, plasmado en la captura de prisioneros y la ofrenda de sacrificios. Esos éxitos eran refrendados por el *huey tlatoani*, encargado de premiar a los soldados distinguidos, que además del honor, ganaban determinados privilegios, como cuenta el *cihuacóatl* de Motecuhzoma II:

> [...] y declarándoles las preminençias de que desde aquel día goçavan, que hera bestir algodón, ponerse sandalias en los pies, entrar en palaçio, comer de las comidas reales, beber cacao, hussar de suchiles y humaços, tener las mugeres que pudiesen sustentar y ser

> rreservados de tributos y alcavalas, pechos y qualesquier pensiones y impusiçiones y de serviçios personales, salir a todos los bayles rreales, y comer carne humana, poder bever bino y dar boto en cossas de geurra *[sic]*, edificar casas con sobrado y juntarse con los cavalleros del sol, que llamavan comendadores del águila (Durán, 1581: cap. LVIII, f. 172v).

La victoria, pues, llevaba aparejadas distintas recompensas, pero no existían muchas alternativas. El discurso continuo que aparece en las arengas que Tlacaélel solía dirigir a las tropas, bien en persona, bien por medio de un orador, y las pláticas que Motecuhzoma II hacía tras las derrotas que sufrió, enfatizan un mismo aspecto: el oficio de los mexicas era poner la vida en juego y vencer o morir. De ambas maneras se obtenía la honra, pues nada había mejor que morir defendiendo a la patria. Podía añadir que los mexicas capturados también desempeñaban su función como alimento del Sol, aunque ofreciendo su propia sangre. Pero se trataba de un destino deseable, casi del único destino deseable.

Y todos lo sabían, pues habían recibido el oportuno adoctrinamiento en las escuelas.

III. LA EDUCACIÓN ENTRE LOS MEXICAS

Sin lugar a dudas la educación es uno de los pilares del mantenimiento de cualquier sistema de gobierno que se precie. En el caso del Imperio mexica cumplía la misma función que en cualquier otro: evitar situaciones de anomia por parte de los individuos que integraban el mismo. Todos tenían que estar «contentos» con su situación y había que evitar revoluciones en busca de mejoras por parte de las clases más bajas. De ahí que la principal forma de ascenso social fuera la guerra y que para aprender a batallar fuera necesario acudir a un centro docente, el *telpochcalli*. Además, para los nobles también había un centro educativo especial, el *calmécac*, en el cual se formaban los principales dirigentes del Imperio, tanto en lo relativo al gobierno como a la milicia y la religión. Esta última impregnaba de tal modo la educación que estas dos instituciones educativas estaban bajo la advocación de dos de las deidades principales: Tezcatlipoca y Quetzalcóatl, respectivamente. Por último, hay que tener en cuenta la educación femenina, cuya presencia en estos centros parece que estaba restringida al *calmécac*, que funcionaba de una manera muy similar a nuestros conventos, pues dedicaban su vida a la religión.

Ahora bien, la mayoría de las fuentes que tratan de estos centros educativos mantienen que el asistir a ellos no era obligatorio, con lo cual ¿cómo controlaba el Imperio a sus individuos a través de la educación? La respuesta es clara: la educación era obligatoria. De este modo, debe destacarse tanto la educación doméstica, impartida por los padres, que tenían la obligación de enseñar un modelo a seguir a sus hijos, como a través del propio Estado. Así, aunque los autores del siglo XVI se centran en la explicación del *calmécac* y del *telpochcalli*, todos mencionan otra institución educativa importante: el *cuicacalli*. Pese a la escasa información que poseemos sobre el mismo, ésta demuestra que la asistencia a ese centro era obligatoria tanto para las clases altas como para las bajas, y tanto para el sexo masculino como el femenino, con lo cual su importancia era igual, e incluso mayor, que la del *calmécac* y el *telpochcalli*. El sistema de enseñanza del *cuicacalli* estaba basado en el aprendizaje de cantos, especialmente aquellos que ensalzaban las bases en las que se sustentaba el Imperio. Es decir, el *cuicacalli* era el centro educativo por excelencia entre los mexicas, y el modo de aprendizaje era mediante la cultura oral, evitando que los ciudadanos pudieran rebelarse contra el sistema. De este modo, todos los jóvenes eran adoctrinados en las reglas que sustentaban el mismo.

Gracias a estas instituciones educativas y al control estatal de la enseñanza doméstica nuestros «cronistas» de Indias no dudaron en ensalzar el sistema de enseñanza mexica y ponerlo como modelo para nuestra sociedad.

Veamos a continuación la opinión de alguno de estos autores:

> Ninguna cosa más me ha admirado ni parecido más digna de alabanza y memoria, que el cuidado y orden que en criar a sus hijos tenían los mexica. Porque entiendo bien que en la crianza e institución de la niñez y juventud consiste toda la buena esperanza de una república [...] dieron en apartar sus hijos de regalo y libertad, que son las dos pestes de aquella edad, y en ocuparlos en ejercicios provechosos y honestos (Acosta, 1985: 315).

> Consideradas las cosas dichas en este capítulo con ánimo justo, bien hay cosas en que tomen ejemplo los cristianos de estos infieles, cómo los señores criaban a sus hijos é hijas en buena disciplina, é honestidad é castigo (Motolinia, 1970: 135).

> La educación de la juventud [...] fue tal entre los mesicanos que ella por sí basta a confundir el orgulloso desprecio de ciertos críticos que imaginan reducido a los límites de Europa el imperio de la

> razón [...] el celo que tenían en la educación de sus hijos debe confundir la negligencia de nuestros padres de familia, y muchos de los documentos que daban a su juventud puedan servir de lecciones a la nuestra (Clavijero, 1982: 201).

Sin duda, podríamos continuar poniendo muchos más ejemplos de este tipo, pero pensamos que éstos indican, suficientemente, el talante educativo de los mexicas y el cuidado y esmero con que llevaban a cabo la educación de las nuevas generaciones.

Resulta curioso observar cómo uno de los cronistas citados, Clavijero, que pertenece al siglo XVIII, sigue opinando que la educación mexicana era superior en muchos aspectos a la europea de aquel tiempo.

Sin más preámbulos pasaremos a continuación a desarrollar cómo era el sistema educativo que motivó la admiración de quienes lo conocieron más de cerca.

Los gobernantes mexicas, conscientes de la importancia de la educación para el sostenimiento de su Imperio, impartieron una serie de normas y leyes que les permitieron controlarla e inculcar en sus súbditos un nuevo concepto de la vida y una nueva versión de la historia de su pueblo, que exaltase el poder del nuevo Imperio sobre el resto de ciudades asentadas en el Valle de México. Tras ello, restaba infundir este nuevo concepto en el pueblo y que éste aceptase como verdaderas las nuevas concepciones.

El Estado deseaba dar la nueva versión de su historia a su pueblo y por ello durante el reinado del quinto *tlatoani*, Motecuhzoma Ilhuicamina, se dictó la siguiente ley:

> Ordenaron que hubiese en todos los barrios escuelas y recogimientos de mancebos, donde se ejercitasen en la religión y buena crianza en penitencia y aspereza y en buenas costumbres, y en ejercicios de guerra y en trabajos corporales, en ayunos y disciplinas, en sacrificarse, en velar de noche; y que hubiese maestros y hombres ancianos que los reprendiesen y corrigiesen y castigasen y mandasen y ocupasen en cosas de ordinarios ejercicios y que no los dejasen estar ociosos, ni perder tiempo, y que todos estos mozos guardasen castidad en grandísimo rigor, so pena de la vida (Durán, 1581: cap. XXVI, f. 79r).

Con esta ley la enseñanza estatal azteca quedaba oficialmente constituida y controlada por el Estado, con lo cual podemos afirmar que nos encontramos con unos gobernantes conscientes de la importancia que la educación tenía y tiene para el mantenimiento del poder y el orden establecido.

De este modo, los mexicas comenzaban a educar a sus hijos desde edades muy tempranas, por ello podemos hablar de dos tipos de enseñanza: doméstica y escolar o estatal.

La educación doméstica se da en cualquier cultura por poco desarrollada socialmente que esté, y no es más que el aprendizaje que un niño recibe por parte de sus mayores con el fin de que se sienta incluido en la sociedad donde va a desarrollar su existencia y no se encuentre inadaptado a la misma. Consiste en adquirir aquellos rasgos culturales que definen una sociedad, como por ejemplo el idioma, las costumbres, los comportamientos sociales, sexuales, familiares, etcétera.

En cambio, en la educación escolar interviene el Estado, con lo cual puede y suele estar dirigida a una serie de intereses, tanto por parte del propio gobierno, que siempre tenderá a que el educando favorezca su funcionamiento, como por parte de la persona a educar, que intentará sacar el máximo partido a su educación.

Así, en la sociedad mexica el hombre nacía predestinado por decisión estatal para la guerra: «tu oficio y facultad es la guerra, tu oficio es dar a beber al sol con sangre de los enemigos, y dar de comer a la tierra [...] con los cuerpos de tus enemigos» (Sahagún, 1982: lib. VI, cap. XXXI, 384); mientras que la mujer tenía como función principal el cuidado de su hogar y familia: «habéis de estar dentro de la casa [...] habéis de ser la ceniza con que se cubre el fuego en el hogar; habéis de ser la trébedes donde se pone la olla [...] aquí habéis de trabajar; vuestro oficio ha de ser traer agua y moler el maíz en el metate; allí habéis de sudar, cabe la ceniza y cabe el hogar» (*ibid.*: 385).

Estas palabras de salutación de la partera al recién nacido nos muestran cómo, desde el mismo momento del nacimiento, el futuro de los individuos ya estaba marcado por la sociedad mexica. El padre se hacía cargo de la educación doméstica de su hijo, mientras la madre lo hacía de su hija. A los varones se les enseñaba a ayudar a sus padres en la agricultura, pesca, caza, conducción de canoas y cualquier otro tipo de actividad económica necesaria para la subsistencia de la sociedad. Los hijos de artesanos se dedicaban al aprendizaje de los oficios de los padres, ya que «lo más común era darles el oficio y trabajo de que su padre usaba» (Motolinia, 1970: 135). Las madres enseñaban a sus hijas a hilar, tejer, moler, barrer, hacer la comida, etc.; es decir, las labores propias de un hogar.

Sin embargo, debemos resaltar que la educación doméstica no se limitaba a enseñar a los hijos e hijas los medios necesarios para desenvolverse en la economía de la sociedad, sino que existía una

enseñanza moral respecto a los modos de comportarse tanto en el hogar como en la comunidad. Todos los cronistas que trataron de la civilización mexica recogen la bella «retórica» que encierran los consejos de los padres a los hijos, del *tlatoani* a los súbditos, de éstos al *tlatoani*, etc., que dio lugar a un género literario oral que se conoce con el nombre de *huehuetlatolli* o pláticas de los viejos. En ellos se observan los conceptos que poseían los mexicas del mundo, del hombre, de la vida, de las virtudes y bajezas humanas, de la sexualidad, etcétera.

La lectura de los *huehuetlatolli* nos lleva a pensar que no eran algo improvisado, sino discursos que se transmitían oralmente de padres a hijos, como uno de los mejores métodos de educar moralmente a los niños; por ello en todos subyacen pautas de comportamiento que la sociedad mexica consideraba como idóneas para su continuidad.

Por su parte, como ya hemos indicado, la educación estatal se impartía en centros docentes con la participación de maestros y sacerdotes especializados en las materias que se enseñaban en los mismos. En cuanto a la edad en que los niños eran enviados a estas escuelas, no existe uniformidad entre las fuentes, ya que se encuentran edades muy dispares, desde los cinco a los quince años. Veamos a continuación cómo funcionaban el *calmécac*, el *telpochcalli* y el *cuicacalli*.

Los *calmécac* se supone que estaban situados dentro o al lado de los templos, de manera que los cronistas suelen afirmar que los muchachos eran mandados para su educación a los templos (*ibid*.: 133; Sahagún, 1982: lib. VI, cap. XXXIX, 401, y Durán, 1570: cap. V, 49). Por ello, parece claro que estas instituciones estaban cercanas a los templos o en su recinto y que la influencia de los sacerdotes, y por tanto de la religión azteca, ejercía un control sobre las mismas.

En cuanto al número de centros tampoco podemos dar una cifra exacta; en Tenochtitlan «sabemos de cinco colegios o monasterios de sacerdotes y de tres seminarios de jóvenes y doncellas; pero eran sin duda muchos más si atendemos al excesivo número de personas consagradas al culto de los dioses que allí había» (Clavijero, 1982: 162). Por otro lado, Sahagún (1982: 158-164), en el apéndice II del Libro II de su *Historia General*, recoge los distintos edificios que albergaba el recinto del Templo Mayor de Tenochtitlan, nombrando los siguientes centros educativos bajo el nombre de *calmécac*: Tlillan, Mexico, Huiznahuac, Tetlanman, Tlamatzinco, Yopico y Tzonmolco. El propio Sahagún (*ibid*.: 168-169), al hablar de los

diferentes grados sacerdotales de México en el Apéndice IV del Libro II, nos dice lo siguiente:

> Había un ministro que se decía «mexícatl teohuatzin» y éste era como patriarca elegido por los dos sumos pontífices, el cual tenía cargo [...] de que todas las cosas concernientes al culto divino en todos los pueblos y provincias se hiciesen con toda diligencia y perfección, según las leyes y costumbres de los antiguos pontífices y sacerdotes, mayormente en la crianza de los mancebos que se criaban en los monasterios que se llaman «calmecac». Éste disponía de todas las cosas que habían de hacer en todas las provincias sujetas a México, tocantes a la cultura de los dioses [...]. Había otro coadjutor de éste, que se llamaba «Huitznahuac teohuatzin» que entendía en el mismo negocio. Había otro coadjutor de los arriba dichos que se llamaba «Tepan teohuatzin», el cual en particular tenía cargo de la buena crianza y del buen regimiento de los que se criaban en los monasterios, que se llamaban «calmecac» por todas las provincias sujetas a México.

De ser cierta esta información comprobamos que el Imperio mexica controlaba también la educación y el sistema religioso de las «provincias sujetas», es decir, interfería en los lugares conquistados. Además, corrobora el control que los sacerdotes y la religión, y por tanto el Estado, ejercían sobre estos centros de enseñanza, de manera que podían educar a los miembros nobles de los pueblos conquistados de acuerdo con la ideología mexica y evitar así posibles rebeliones.

Simplificando el estudio de la educación mexica se suele mantener que a los *calmécac* acudían los hijos de los nobles o *pipiltin*, mientras que a los *telpochcalli* lo hacían los de los plebeyos o *macehualtin*, pero las fuentes indican que cualquiera de ellos podía ir a uno de ellos o a ninguno, pues no eran obligatorios. Fray Bernardino de Sahagún (*ibid.*: lib. VI, cap. XXXIX, 401) nos dice:

> [...] después que el niño se iba variando, los padres que tenían deseo de que viviese, para que su vida conservase, prometíanlo al templo donde se servían los dioses, y esto a la voluntad de los padres o lo prometían de meter en la casa que se llamaba calmecac, o en la casa que se llamaba telpochcalli.

El ingreso del muchacho en el *calmécac* era precedido de un voto hecho por sus padres mucho tiempo antes de que el niño tuviese la edad necesaria para entrar en la institución. Esta promesa se realizaba en un banquete preparado por los progenitores, al

cual asistían como invitados los sacerdotes-maestros del templo y, durante el mismo, se dirigían ambas partes una serie de discursos o *huehuetlatolli* recogidos por Sahagún en el capítulo VII del Libro III de su magna obra. Una vez finalizada esta formalidad, los maestros llevaban al niño al templo para ofrecerlo ante la estatua de Quetzalcóatl y en caso de ser todavía muy pequeño era devuelto a su casa hasta que tuviese la edad suficiente para entrar en la institución (*ibid.*: 212).

La educación que se impartía en el *calmécac* tenía por objeto tres finalidades claras (*ibid.*: 208, 211 y 403): es la institución donde se «crían los que rigen, señores y senadores y gente noble, que tienen cargo de los pueblos; de allí salen los que poseen ahora los estrados y sillas de la República», «es el lugar donde se educan los que están en los oficios militares» y es el centro de formación de donde salían «los ministros de los ídolos». Parece claro que los alumnos de esta institución, una vez terminado su aprendizaje, se convertían en gobernantes, oficiales del ejército o sacerdotes de los templos, es decir, los más altos dirigentes de la nación. Debemos tener presente, no obstante, que las funciones de gobernación, milicia y sacerdocio no estaban totalmente delimitadas en la sociedad mexica y que por tanto a todos los «funcionarios» de alta categoría se les exigía que estuviesen cualificados por igual en las tres funciones. Así, por ejemplo, en Tenochtitlan los jueces del tribunal tenían que ser al mismo tiempo individuos destacados en la milicia, «ejercitados en las cosas de la guerra, y experimentados en los trabajos de las conquistas» (*ibid.*: lib. VIII, cap. XVII, 471) y los sacerdotes iban por delante de los ejércitos con las estatuas de sus dioses a cuestas (*ibid.*: 470), y participaban en las guerras, así «los tlamacaztequiuaque eran sacerdotes que habían capturado tres o cuatro enemigos, los tlamacazcaya que habían capturado uno, pero también en ciertas épocas de ayuno volvían al calmecac» (*ibid.*: lib. II, cap. XXV, 113).

Pero donde mejor se apreciaba la conjunción de estas tres funciones era en la figura del *tlatoani*, en quien debían concurrir las mejores cualidades del gobernante, militar y sacerdote. Así, para la elección, éste tenía que reunir estas condiciones:

> [...] ser hombre valiente, ejercitado en las cosas de la guerra, osado y animoso, y que no supiese beber vino; que fuese prudente y sabio, que fuese criado en el calmecac, que supiese bien hablar, fuese entendido y recatado y animoso y amoroso, y cuando todos, o los más, concurrían en uno, luego le nombraban señor (*ibid.*: lib. VIII, cap. XVII, 473).

Para llegar a alcanzar alguna de estas tres metas, los alumnos del *calmécac* eran sometidos a unas rigurosas reglas donde primaba la abstinencia y la dureza; la institución era así «casa de lloro y tristeza», donde el educando sería «humilde y menospreciado y abatido», viviendo en penitencia y al servicio de los dioses, todo ello «en limpieza y en castidad, y para que del todo se guardase de los vicios carnales» (*ibid.*: lib. VI, cap. XXXIX, 401; cap. XIL, 403-404):

> [En el] calmecac había buenas costumbres, y doctrinas y ejercicios, y áspera y casta vida, y no había cosas de desvergüenza, ni reprehensión ni afrenta ninguna de las costumbres que allí usaban los ministros de los ídolos, que se criaban en aquella casa (*ibid.*: lib. III, cap. VIII, 211).

La vida en la institución tenía dos aspectos: el disciplinario y el educativo propiamente dicho. Dentro del primero se puede distinguir a su vez el adiestramiento físico de la disciplina de carácter religioso. Hemos de recurrir otra vez a fray Bernardino de Sahagún para exponer en qué consistía este primer aspecto de la educación en el *calmécac*: barrer y limpiar el edificio a las cuatro de la mañana, buscar y cortar puntas de maguey para los autosacrificios y ayudar en las obras públicas de «barro o paredes, o maizal o zanjas o acequias». En cuanto a la disciplina religiosa, ésta consistía en que

> a la puesta de sol comenzaban a aparejar las cosas necesarias, y a las once de la noche tomaban el camino llevando consigo las puntas de maguey; cada uno a solas, iba llevando un caracol para tañer en el camino y un incensario de barro, y un zurrón o talega en que iba el incienso, y teas y puntas de maguey, y así cada uno iba desnudo a poner al lugar de su devoción las puntas de maguey, y los que querían hacer gran penitencia, llegaban así a los montes y sierras y ríos, y los grandecillos llegaban hasta media legua (*ibid.*: 213).

También se levantaban cada media noche a hacer oración y quien no lo hacía era castigado pinchándole con puntas de maguey por todo el cuerpo; a medianoche se bañaban en una fuente; asimismo realizaban varios tipos de ayunos con duraciones diferentes, etc. (*ibid.*).

Como vemos, la vida en la institución no era nada fácil. Los castigos corporales eran habituales, ya que los maestros no permitían la menor indisciplina por parte de los alumnos, y así la falta de respeto, no levantarse a la hora de penitencia y rezo, comer a escondidas, etc., eran objeto de castigos como los azotes con ortigas, pinchazos con espinas de maguey o hacerles respirar el humo del *chilli* al quemarse; cuando eran sorprendidos en «amancebamien-

to» con una mujer o borrachos se les aplicaba el castigo máximo: la muerte «a garrotazos, o quemados vivos o asaetados» (*ibid.*: lib. III, cap. VIII, 213).

Sin lugar a dudas, y como más adelante tendremos ocasión de comprobar, la vida en el *calmécac* era mucho más dura que en el *telpochcalli*, pero debemos tener presente que, como hemos referido anteriormente, los alumnos que se educaban en esta institución ocuparían posteriormente los cargos más altos y de mayor responsabilidad dentro de la sociedad mexica.

En cuanto al aspecto educativo del *calmécac*, Sahagún (*ibid.*: 214) señala que en este centro les enseñaban a los muchachos a

> hablar bien y saludar, y hacer reverencia, [...] les enseñaban todos los versos de canto, para cantar, que se llamaban divinos cantos los cuales versos estaban escritos en sus libros por caracteres; y más les enseñaban la astrología, y las interpretaciones de los sueños y la cuenta de los años.

De la lectura de este texto podemos extraer que se impartían los siguientes campos de enseñanza:

— Retórica o arte de bien hablar. Ya hemos señalado la importancia que los *huehuetlatolli* o pláticas de los viejos tenían en la vida política y social de los mexica; a ello Sahagún (*ibid.*: 297), en el prólogo al Libro VI de su obra, añade que «los sabios retóricos, y virtuosos y esforzados, eran tenidos en mucho; y de éstos elegían para pontífices, para señores, y principales y capitanes por de baja suerte que fuesen. Éstos regían la república y guiaban los ejércitos, y presidían los templos».

— Otra de las materias que se enseñaban en el *calmécac* era la comprensión y realización de la escritura logosilábica y la plasmación de la iconografía que se pintaba en los libros que tradicionalmente se han venido denominando como «códices». Sin lugar a dudas el conocimiento de este «arte» habría de dar al educando un estatus social muy elevado, ya que no debemos olvidar la importancia que, por ejemplo, tenían los *tonalpouhque* o sabios encargados de adivinar y pronosticar las «inclinaciones naturales» de cada individuo de acuerdo con el año y día de su nacimiento. Por otro lado, el Estado mexica recogía en los códices todos los tributos que recibía de los pueblos conquistados, las relaciones históricas de su civilización; mapas con indicaciones del número de poblaciones y habitantes; la economía que se practicaba, etcétera.

— A través del estudio de los cantos divinos, el alumno aprendía no sólo cómo dirigirse a los dioses, sino la poesía, ya que al leer

muchas de estas alabanzas recogidas por los cronistas se observa claramente que pueden ser incluidos dentro del noble arte que llamamos poesía.

— Se les educaba en el modo de comportarse en sociedad y en el respeto hacia el resto de individuos.

— La astrología y cuenta del tiempo. Este «saber» situaba en una posición especial a los sabios frente al pueblo llano, ya que la ciencia astronómica les permitía pronosticar la calidad de la cosecha, los eclipses y otra serie de peculiaridades del Universo que aplicadas al sistema mítico-religioso convertían a estos hombres en dirigentes espirituales de la gente común.

— Por último, ya hemos señalado que del *calmécac* se extraían los altos mandos del ejército, ya que de la institución llamada *telpochcalli*, eminentemente dedicada a la enseñanza militar, no se elegían los «senadores» que regían los pueblos, sino otros oficiales más bajos de la república (*ibid.*: lib. III, cap. V, 211), y, por el contrario, en el *calmécac* se criaban «los que están en los oficios militares, que tienen poder de matar y derramar sangre, allí se criaron» (*ibid.*: lib. VI, cap. XL, 403). Pese a estar claro que en el *calmécac* se impartía educación militar, no hemos encontrado ningún cronista que describa en qué consistían los ejercicios que se practicaban en esta institución. Debido a ello, pensamos que en el *calmécac* se podría enseñar estrategia militar.

Para finalizar la explicación del *calmécac* nos resta añadir que la vida de los jóvenes en esta institución se puede calificar de internado, ya que tenían todo el día ocupado y no podían volver a su casa (*ibid.*: lib. III, caps. VII y VIII, 212-214). Por otro lado era comunal, es decir, comían, dormían, estudiaban y trabajaban juntos; aun cuando como indican las fuentes los hijos de los nobles tenían ciertas prerrogativas. El sustento de los alumnos se conseguía de las rentas que producían los terrenos pertenecientes a los templos y cuya labranza corría a cargo de los propios internos. En caso de que la familia de un alumno aportase algún regalo, del tipo que fuese, se repartía entre todos sus compañeros por igual (*ibid.*: cap. VIII, 213). Finalmente, los jóvenes dejaban el *calmécac* para contraer matrimonio, hacia los veinte años de edad, o para ir a la guerra. El celibato sólo lo practicaban si decidían dedicarse a la vida sacerdotal, ya que mantenerse soltero después de haber cumplido esos años estaba muy mal visto por la sociedad (Motolinia, 1970: 136).

En cuanto al *telpochcalli* se encontraba bajo la advocación de un dios guerrero, Tezcatlipoca. No se sabe a ciencia cierta, como

en el caso del *calmécac*, si los *telpochcalli* estaban al lado o en el interior de los templos, ni el número de los que había, pero al ser la guerra una de las principales actividades de los mexicas, es lógico pensar que existiesen muchos centros dedicados a la enseñanza militar. En cuanto a los alumnos que recibían su educación en el *telpochcalli*, se puede afirmar que al contrario de lo que ocurría en el *calmécac*, la mayoría eran hijos del pueblo llano, pero las fuentes también mencionan que hijos de principales y nobles se educaban en estos centros: «os rogamos que le recibáis y que toméis por hijo, para entrar y vivir con los otros hijos de principales y otra gente que se crían en casa del telpochcalli» (Sahagún, 1982: lib. III, cap. IV, 209). «En esta casa [*telpochcalli*] había muchos, de todo género de personas, así hijos de principales como de gente baja» (Durán, 1570: cap. V, 49).

Esto puede ser debido a que el *telpochcalli* no cerraba el ascenso social, máxime siendo hijo de principal; lo único que impedía era ocupar directamente los cargos más altos de la sociedad mexica; pero indirectamente también podrían ser ocupados por individuos educados en este centro.

Los alumnos del *telpochcalli* no eran tratados por igual «y aunque todos estaban de una puerta para adentro, los hijos de los reyes y los grandes siempre estaban más respetados y mirados, trayéndoles las comidas de sus casas, en particular y especialmente a los hijos de Montezuma y de otros valerosos y principales señores que tenían allí sus hijos» (*ibid.*: 49). Al igual que hemos visto en el caso de los *calmécac*, los padres prometían a sus hijos desde muy pequeños al *telpochcalli*, mediante un banquete que daban a los «maestros de los mancebos» y en el cual se intercambiaban, asimismo, una serie de discursos o *huehuetlatolli*.

Una vez que los muchachos ingresaban en el *telpochcalli*, parece ser que también vivían comunalmente: «dormían todos juntos cada uno apartado del otro, en cada casa del telpochcalli, y castigaban al que no iba a dormir en estas casas, y comían en sus casas propias» (Sahagún, 1982: lib. III, cap. V, 210). Como vemos, el internado de los alumnos estaba muy atenuado, ya que su sustento se realizaba en sus propios hogares. Por otro lado Motolinia (1970: 136) nos dice que «aun estando en aquella congregación pedían licencia y iban por algunos pocos días á ayudar á sus padres á sembrar y á labrar y á coger y al encerrar la mies». No obstante, pese a ser mantenidos por sus padres, el *telpochcalli* tenía sus propias tierras y heredades que sus alumnos «labraban, sembraban y cogían, y trabajaban para su comer y vestir» (*ibid.*: 136).

La vida en el *telpochcalli* era menos dura y severa que en el *calmécac*, pero no dejaba de ser rígida, ya que la finalidad de la institución era formar buenos y valientes guerreros. Por ello, las actividades que se realizaban estaban encaminadas al fortalecimiento físico y al mantenimiento de una disciplina. Se les obligaba a limpiar el centro, hacer la lumbre, a trabajar comunalmente en la reparación de templos y a hacer las casas de los señores; también tenían que hacer ayunos y autosacrificarse a sus dioses, etc. (Sahagún, 1982: lib. III, cap. V, 210; Motolinia, 1970: 136). Como bien dice Motolinia (*ibid*.: 136):

> [...] no les consentían estar ociosos [...] Eran estos mancebos tan mandados y tan prestos en lo que les encomendaban, que sin ninguna escusa hacían todas las cosas corriendo, ahora fuese de noche, ahora de día, ahora por montes, ahora por valles, ora con agua, ora con sol.

No obstante, la vida menos estricta del *telpochcalli* se manifiesta, por ejemplo, en el hecho de que para los alumnos de esta institución el «amancebamiento» estaba permitido: «y estos mancebos tenían sus amigas, cada dos, o tres, la una tenían en sus casas y las otras en sus casas», aunque la embriaguez seguía siendo castigada con la pena de muerte (Sahagún, 1982: lib. III, cap. VI, 211).

Cuando el muchacho cumplía quince años, comenzaba a aprender todo lo referente a la guerra; le enseñaban a pelear y a defenderse; y posteriormente lo llevaban a alguna batalla, donde le mostraban con mucho cuidado «todas las cosas necesarias, así para su defensión como para la ofensión de los enemigos, y trabándose la batalla, no le perdían de vista, y enseñábanle, mostrándole a los que cautivaban a los enemigos, para que así lo hiciese él» (*ibid*.: lib. VIII, cap. XX, 477). Como vemos, el método de enseñanza era muy simple, ya que en primer lugar era instruido en el centro en el manejo de las armas y en las tácticas de pelea, y luego era llevado al campo de combate para ver y practicar en una guerra real.

Una vez que el joven cumplía los veinte años, sus padres pedían a los maestros o guerreros experimentados licencia para sacar a sus hijos de la institución para casarlos, y en el caso de que la familia del muchacho fuese pudiente pagaba a los maestros diez o veinte mantas grandes (*ibid*.: lib. III, cap. VII, 211). El porvenir del joven formado en el *telpochcalli* dependía de su suerte y valor en el campo de batalla, ya que su ascenso social se producía de acuerdo al número de enemigos capturados. Parece claro que el mayor énfasis

de la educación que se impartía en el *telpochcalli* se ponía en las artes militares, mientras que la enseñanza de religión, de retórica y de historia no tenía tanta importancia. Esto, unido a la permisividad de relaciones sexuales, hace señalar a Sahagún (*ibid.*: lib. III, cap. VI, 211) que estos jóvenes «no tenían buena vida, por ser amancebados y osaban decir palabras livianas y cosas de burla, y hablaban con soberbia y osadamente».

Cuando abandonaban la institución para casarse, recibían los últimos consejos de sus maestros-guerreros:

> Su capitán les amonestaba, diciéndoles que mirasen que fuesen muy solícitos servidores de los dioses; que no olvidasen lo que en aquella casa habían deprendido, y que pues tomaban mujer y casa, trabajasen de ser hombres para mantener y proveer su familia, y no fuesen negligentes, perezosos, mas solícitos, y supiesen criar a sus hijos; ansi mesmo que para el tiempo de las guerras fuesen esforzados y valientes hombres, é que los dioses les ayudarían é farían ricos, si ellos fuesen buenos. Aconsejábanles que toviesen acatamiento é obediencia á sus padres, é honrasen y saludasen a los viejos (Motolinia, 1970: 137).

Por el texto podemos apreciar cómo aun después de abandonar la institución y ya casados podían y debían participar en la guerra, con lo cual seguían optando a un ascenso social. También cabe destacar que de sus primeras líneas parece inferirse que en el *telpochcalli* se enseñaba a los alumnos no sólo técnicas guerreras sino también cómo servir a los dioses y el modo de comportarse en la comunidad.

Para finalizar esta explicación del *telpochcalli* deseamos incluir un canto guerrero que muestra la concepción de la vida que se les imbuía en esta institución a los jóvenes mexicas:

> Desde donde se posan las águilas,
> desde donde se yerguen los tigres,
> el Sol es invocado.
>
> Como un escudo que baja,
> así se va poniendo el Sol.
> En México está cayendo la noche,
> la guerra merodea por todas partes.
> ¡Oh, Dador de vida!
> se acerca la guerra.
>
> Orgullosa de sí misma
> se levanta la ciudad de Mexico-Tenochtitlan.

Aquí nadie teme la muerte en la guerra.
Ésta es nuestra gloria.
Éste es nuestro mandato.

¡Oh, Dador de la vida!
Tenedlo presente, oh príncipes,
no lo olvidéis.
¿Quién podrá sitiar Tenochtitlan?
¿Quién podrá conmover los cimientos del cielo?

Con nuestras flechas,
con nuestros escudos,
está existiendo la ciudad
¡Mexico-Tenochtitlan subiste!

Estos dos centros, *calmécac* y *telpochcalli*, son descritos con gran extensión en la mayoría de las fuentes que tratan de la cultura mexica. Por ello, la mayor parte de los investigadores que estudian la educación se centran en describir ambos. No obstante, como ya hemos señalado, existía una tercera institución que en nuestra opinión tenía aún mayor importancia, pues era obligatoria.

Fray Diego Durán (1570: cap. XXI, 189) dice que en todas las ciudades había junto a los templos unas casas grandes, donde residían maestros que enseñaban a bailar y a cantar. «A las cuales casas llamaban *cuicacalli* que quiere decir 'casa de canto'». También se les enseñaba a tocar instrumentos y este tipo de enseñanzas se impartían tanto a muchachos como a muchachas, castigándose la no asistencia al centro». Es decir, muestra la obligatoriedad de asistir al mismo, bajo pena de «castigo».

La edad para enseñarles era de unos doce a catorce años (Sahagún, 1982: lib. VIII, cap. XX, 477) y los muchachos eran recogidos y trasladados al centro por hombres ancianos encargados exclusivamente de ello, llamados *teanque*, «hombres que andan a traer mozos»; las chicas eran recogidas por mujeres viejas que eran nombradas en cada barrio y se llamaban *cihuatepixque*, «guarda mujeres» (Durán, 1570: cap. XXI, 189). Además, otro aspecto importantísimo del *cuicalli* se refiere a que estos ancianos también recogían a los «educandos de los colegios calmecac» (*ibid*.: 191), «de los *telpochcalli*» (Sahagún, 1982: lib. III, cap. VII, 211) y de sus casas controlando en todo momento que entre ellos «no hubiera ninguna deshonestidad, ni burla, ni señal de ella» (Durán, 1570: cap. XXI, 190).

Sabemos que había casas de cantos y danzas en las ciudades de Mexico-Tenochtitlan, Tetzcuco y Tacuba, y que eran grandes

aposentos, muy espaciosos, que tenían un gran patio donde se impartían las clases de canto y baile:

> El orden que había para acudir a ella era que, una hora antes que el sol se pusiese, salían los viejos por un cabo y las viejas por otro y recogían los mozos y mozas [...] y aposentando a los mancebos en salas por sí, y a ellas en otros apartados, después de todos ya juntos, salían los maestros de las escuelas de danzar y cantar y ponían sus instrumentos para tañer en medio de aquel patio, y salían los mozos y tomaban a todas aquellas mozas de las manos, llegando ellos a las de sus barrios y conocidas [...] tomando a los maestros que tenían en medio, empezaban su canto y bailes, donde el que no acertaba a hacer los contrapasos a son y compás, lo enseñaban con mucho cuidado (*ibid*.: cap. XX, 190).

La asistencia a estos centros, además de aprender a cantar y bailar, también podía servir de ayuda para encontrar esposo o esposa:

> Así éstos, el concierto que hacían allí era de casarse a su tiempo y así todas las veces que venían a aquel lugar miraba por ella y procuraba traerla siempre de la mano y no a otra, teniendo ella el mesmo respeto. [...] Y así andaban las cabezas bajas todos los mozos y todos los que servían en el templo, que no osaban alzar la cabeza a mirar las mujeres, especialmente los sacerdotes que ya no tenían esperanza de casarse, teniendo pena de muerte el que se descuidaba (*ibid*.: cap. XXI, 191).

Hemos incluido este texto porque de él se pueden extraer dos datos importantes:

— Reitera que los alumnos del *calmécac* asistían a las clases de danza y baile («todos los que servían en los templos»), extremo que no hemos encontrado claramente expresado en ninguno de los cronistas consultados.

— Los sacerdotes acudían también a estas clases para vigilar que los alumnos de la enseñanza superior no entablasen relación con muchachas, ya que, como hemos señalado con anterioridad, esto les estaba terminantemente prohibido.

Los cantos que se enseñaban a los educandos del *cuicacalli* eran compuestos por poetas y había de diversos tipos: para grandes solemnidades, de amor, eróticos (bailes *cuecuechcuicatl*), de alabanza a los dioses, históricos, etc., es decir, era un modo por el que todos los jóvenes accedieran a la ideología imperial, incluyendo el sistema religioso.

Durante el día el *cuicacalli* era utilizado por los caballeros y soldados, donde iban a bailar por pasatiempo, celebrando apuestas entre sí sobre quién se iría con las muchas «rameras» que acudían a verlos danzar (*ibid.*, 194-195). Esto implica que dichos centros eran de libre acceso y cualquiera podía entrar en ellos. Así, durante la noche los maestros del *telpochcalli* tenían por costumbre ir desnudos al *cuicacalli* para cantar y bailar (Sahagún, 1982: lib. VIII, cap. XIV, 466).

Las actividades del *cuicacalli* sin lugar a dudas no eran de carácter recreativo (salvo los bailes y cantos de los soldados y maestros del *telpochcalli*), ya que los cantos y pasos del baile servían para aprender de forma mnemotécnica la historia del pueblo mexica y quiénes eran sus dioses; de ahí que como ya hemos señalado, la no asistencia a estas actividades implicaba unas sanciones establecidas para el caso que se tratase (Durán, 1570: cap. XXI, 187).

Por ello, para aquellos jóvenes que eran recogidos en sus casas para asistir a las clases (lo cual nos induce a pensar que no estaban internados ni en el *calmécac* ni en el *telpochcalli*), supondría no quedar totalmente apartados del aprendizaje de la historia de su pueblo y de sus dioses y gobernantes. Sahagún (1982: lib. VIII, cap. XX, 477) recoge que cuando llegaba la edad de internar al niño en el *calmécac* o el *telpochcalli*, si los padres no podían hacerlo «metíanlo en la casa de los cantores, y encomendábale a los principales de ellos, los cuales le imponían en barrer en el templo, o en aprender a cantar, y en todas las maneras de penitencia que se usaban...».

En resumen, el *cuicacalli* no sólo era un centro de diversión, sino que gracias a los cantos servía de complemento para el aprendizaje del modo de tratar y dirigirse a los dioses y de la historia mexica, sobre todo para los alumnos del *telpochcalli* como apéndice a su instrucción militar y para aquellos muchachos y muchachas que no eran enviados a uno de los dos centros superiores de enseñanza. De aquí posiblemente la obligatoriedad de la asistencia al *cuicacalli*, ya que el Estado mexica controlaba así a la totalidad de los miembros de su comunidad y los educaba en el culto a sus dioses y en una historia oficial común.

Pero éstos no eran los únicos centros de enseñanza del Imperio mexica, pues había otros establecimientos especializados en diversas materias. Entre ellos podemos destacar el denominado *tlamacazcalli*. De esta institución hemos encontrado referencias en fray Diego Durán (1570: cap. V, 50), quien señala que a aquellos internos del *calmécac* y del *telpochcalli* que se aplicaban o inclinaban

hacia la religión y el recogimiento los separaban, les ponían las insignias de eclesiásticos y

> les sacaban de estos colegios y escuelas donde deprendían las ceremonias y el culto de los ídolos y los pasaban a otras casas y aposentos de más autoridad, a la cual casa llamaban tlamacazcalli. Este nombre dicho se compone de «tlamacaz», que quiere decir «hombre perfecto» y de «calli», que quiere decir «casa». Y así la llamaban casa de mancebos ya en la perfecta edad de la juventud.

Lo interesante de la información es que los alumnos del *telpochcalli* también podían inclinarse a «la religión y el recogimiento», con lo cual todo parece indicar que los centros de enseñanza estaban muy interrelacionados, rasgo muy común en cualquier sistema educativo.

Al entrar en el *tlamacazcalli* los alumnos debían dejarse crecer el pelo, tiznarse de pies y cabeza, incluido el cabello, con un betún negro que de tanto mojarse venía a «criar unas plantas en ellos y a ponérseles como unas trenzas, que no parecían sino crines de caballo encrisnejados. Los cuales con el largo tiempo les venían a dar a las corvas y era tanto el peso que traían en la cabeza que hacían grandísima penitencia con él» (*ibid.*: 51).

Pensamos que la existencia de este centro es muy lógica, ya que si como hemos visto en el *calmécac* se les instruía para el gobierno, la milicia y el sacerdocio, no es extraño suponer que aquellos internos que se inclinaban hacia la religión fuesen posteriormente separados del resto para educarles totalmente dedicados al servicio de los dioses.

Otro centro de educación era el *mecatlan*. De acuerdo con Sahagún (1982: lib. II, ap. II, 161), era el edificio número cuarenta y dos de los setenta y ocho que tenía el Templo Mayor de Mexico-Tenochtitlan en su recinto, y «era una casa en la cual se enseñaban a tañer las trompetas los ministros de los ídolos». El término se traduce por el «lugar de los músicos», los cuales a su vez se llamaban *mecatecatl*. Este centro estaba al cuidado de un sacerdote llamado *tlazolquacuilli* que «tenía gran cuidado en que ninguno entrase, ni llegase a este 'cu', sino con gran reverencia y que en él no hubiese ninguna suciedad; y si alguno cerca de este 'cu' se orinaba, luego le prendían y castigaban» (*ibid.*: 170).

Para dar por terminada esta breve presentación de la educación mexica deseamos reseñar de nuevo que los diversos centros de educación de los mexicas estaban relacionados aun cuando cada uno tuviese un tipo particular de educando.

De esta forma, hemos expuesto cómo los alumnos del *calmécac* y del *telpochcalli* iban a aprender a danzar y cantar al *cuicacalli*, y que los centros auxiliares llamados *tlamacazcalli* y *mecatlan* servían para completar o especializar la educación de aquellos alumnos del *calmécac* y del *telpochcalli* que decidían seguir el sacerdocio.

Todos los datos que hemos recogido demuestran claramente la complejidad y suma importancia que el sistema educativo había alcanzado en la sociedad que el pueblo mexica fraguó a lo largo del tiempo en el valle central de México. Lo cual llegó a predecir a uno de sus sabios llamado Cuauhtlequetzqui:

> En tanto que permanezca el mundo
> no acabarán la fama y la gloria
> de Mexico-Tenochtitlan.

IV. LOS SEÑORES DEL ANÁHUAC

El rumbo de las últimas investigaciones sobre la estructura del Imperio mexica da un papel preponderante a los señores, como columna vertebral del mismo. Los señores locales se encargaban de la administración local y tenían distintos rangos según la importancia de sus cometidos. Estaban vinculados por relaciones complejas, entre las que se contaban las familiares, pues las políticas matrimoniales estaban muy extendidas y la poligamia permitía extensas alianzas, que iban en algunos casos más allá de las fronteras del Imperio. Esa gran familia mesoamericana del poder, como le gustaba llamar a la nobleza prehispánica a Pedro Armillas, se reunía para celebrar distintas cosas y quizá sea en este contexto en el que debamos incluir las visitas encubiertas que los señores de las «naciones enemigas» realizaban a Tenochtitlan con ocasión de las fiestas de entronización de un señor, de la celebración de las victorias, la inauguración de los templos y *cuauhxicallis*, etc. Venían de noche y en secreto a morar en estancias ocultas del palacio los señores de Tlaxcala, Cholula, Metztitlan, Tliliuhquitepec, Huexotzinco, Michoacán; participaban en los bailes sin ser vistos y regresaban de nuevo en secreto. Resulta jugoso el relato de Durán (1570: cap. LIV) en el que cuando los señores enemigos se incorporaban al baile se apagaban las luces, y cuando se retiraban se volvían a encender. Menciona también el fraile, aunque no describe ningún caso, que el señor tenochca también acudía a las fiestas de los señoríos enemigos o, al menos, mandaba representación. La razón del secreto era la incomprensión que la gente tendría de esa intimidad

entre enemigos. Claro que además de compartir las celebraciones, desde el lado mexica actuaba un factor de propaganda importante: demostrar el poderío de su Estado y transmitir un mensaje de amedrentamiento al enemigo, que no siempre funcionó, desde luego. Otro de los misterios es la «guerra florida», en la que no había enemistad, pero se mataba a unos y se sacrificaba a otros, en la que los ejércitos eran enemigos y los jefes concertaban las batallas y celebraban los resultados juntos.

Además, en el caso de la guerra entre Tenochtitlan y Tlaxcala, en la que los primeros actuaban en defensa de los huexotzincas, y Motecuhzoma manifestó que no era una guerra florida, puesto que ellos habían empeñado su honor para defender a sus protegidos. Recordemos el capítulo de fray Diego Durán comentado antes, en el que no estaba claro quiénes eran de la misma «generación» y se podían hacer guerras de conquista y con quiénes no. Hay también un episodio muy interesante en esta guerra, sobre todo por el distinto tratamiento que se le ha dado en unos y otros autores. Según fray Diego Durán, fue capturado el general tlaxcalteca Tlalhuicole, famoso por sus hazañas, quien mientras estaba cautivo en Tenochtitlan, empezó a añorar a sus mujeres e hijos y Motecuhzoma le tildó de cobarde y pusilánime y mandó casi aislarlo. Tlalhuicole no pudo resistir la situación, se fue a Tlatelolco, se subió al templo y se suicidó, lo cual no sentó nada bien al *tlatoani* mexica, quien guardó el cuerpo para el sacrificio habitual, y sacaron el corazón al difunto. Otras fuentes, como Diego Muñoz Camargo (1998), dan datos muy diferentes. Según él, Tlalhuicole recibió muchos honores en Tenochtitlan, tantos que sirvió como general del ejército mexica en una campaña contra Michoacán. Motecuhzoma le ofreció la libertad, pero el tlaxcalteca, sabiendo que por su captura estaba destinado al sacrificio, pidió que éste fuera llevado a cabo. Se realizó un sacrificio gladiatorio y Tlalhuicole venció a ocho oponentes, siendo finalmente sacrificado.

Los relatos desde el punto de vista mexica dan una visión de estas guerras de ejercicio, pero habría que verificar el punto de vista de los rivales para dilucidar si se trataba realmente de guerras pactadas, si lo eran solamente desde el bando mexica, luchando los demás por su supervivencia, o si eran guerras normales en las que la explicación mexica trataba de ocultar la imposibilidad de realizar las conquistas.

Y la explicación mexica, para bien o para mal, siempre termina dando la responsabilidad de lo sucedido a Huitzilopochtli.

RELIGIÓN, GUERRA Y PODER

Raquel María Díaz Gómez

Los mexicas fueron conocidos en el mundo prehispánico por su capacidad bélica, por sus conquistas y por la forma de organizar las batallas, lo cual les permitió posicionarse dentro de la Cuenca de México con suma rapidez (Monjarás-Ruiz, 1976; Katz, 1966: 151). Gracias a los documentos escritos en caracteres latinos y a los códices anteriores y posteriores a la Conquista, conocemos gran parte de sus tácticas de ataque, su armamento ofensivo y defensivo, su indumentaria, sus costumbres y su cosmovisión. Es precisamente este último punto el centro de nuestro interés en este capítulo, puesto que si bien los mexicas centraban su poder y control en la guerra, ésta, en primera y última instancia, estaba regida por una entidad superior que intervenía en cada uno de los aspectos de la vida terrena y divina de los tenochcas: la religión.

Hablar de religión no es solamente hacer alusión a ritos y ceremonias, sino a todo un aparato complejo que, aún hoy en día, dudo mucho consigamos entender por completo. No es posible separar la guerra de la religión, ya que esta última les otorgaba la identidad y la razón de ser. Todo se justificaba y se llevaba a cabo por y para la religión, a través de la cosmovisión y de los dioses de los mexicas.

Para acercarnos al tema de la guerra y su vinculación religiosa contamos con documentos de diversa índole. En las fuentes escritas hallamos valiosas descripciones acerca de la guerra, los guerreros y los distintos usos y costumbres. Algunas de ellas se centran en aspectos religiosos, otras, en asuntos militares, pero todas son de inestimable ayuda a la hora de acercarnos al tema de la guerra. Los códices también aportan una información vital a través de las imágenes que en ellos se representan, puesto que ilustran de ma-

nera clara algunas ceremonias de naturaleza netamente religiosa en las cuales participaban los guerreros. Los códices *Florentino*, *Magliabechiano*, *Vaticano A, Durán* o *Primeros Memoriales*, por citar algunos de los más destacados, son de consulta obligada para entender o, al menos de manera menos pretenciosa, acercarnos un poco más a esta cosmovisión mexica que utilizaba la guerra como instrumento fundamental a su servicio.

Otra herramienta clave para la investigación de las culturas precolombinas son los materiales arqueológicos, ya que son producto del periodo de nuestro estudio y, al tratarse de objetos de manufactura indígena, son una muestra fidedigna de su concepción del cosmos. A partir de ellas es posible apreciar formas, colores, contextos y usos, facilitándonos en muchos casos la comprensión de los documentos.

I. JUSTIFICACIÓN DE LA GUERRA ENTRE LOS MEXICAS

La guerra entre los mexicas se convirtió en una de sus ocupaciones principales proporcionándoles poder, fama y bienes materiales. Aun así, no podemos dejar de lado otros aspectos de suma importancia que deben ser tenidos en cuenta a la hora de acercarse a la organización bélica. Como veremos a continuación, la motivación para que los mexicas desarrollaran el arte de la guerra no tuvo una sola causa. No podemos distinguir exclusivamente motivos políticos, económicos, religiosos o sociales, sino que se trató de la suma de todos estos factores aunados a muchos otros. Por ello, no podemos decir que el interés económico, entendiéndose por éste la extensión de tierras, obtención de tributos y, por ende, un mayor dominio y control sobre las provincias sometidas; el social, donde se pretendía una mejora en la escala social de un individuo dependiendo de su participación en las campañas bélicas; o el religioso, para continuar alimentando la relación dinámica que existía entre dioses y hombres.

En la cosmovisión mexica no se contemplaban dichos factores como si se tratara de departamentos estancos. Cada uno de ellos estaba intrínsecamente imbuido en los otros, por lo que todos debían ser tenidos en cuenta como complementarios, y no como contrarios. Aun así, y teniendo en cuenta la necesidad del hombre de clasificar y encasillar para organizar conceptos, presentaremos algunos de estos factores que señalamos anteriormente y por los cuales la guerra se erigió como instrumento fundamental entre los

tenochcas. Reitero que estos aspectos deben ser tomados en cuenta con relación a los otros y que en ningún caso tienen una lectura por ellos mismos e independiente de los demás.

1. *Aspectos míticos de la guerra. El mandato divino*

Existen diversas razones para que los mexicas se tomasen tan seriamente el oficio de la guerra. Lejos de percepciones actuales —y si bien como herramienta necesaria para la ampliación de territorios y obtención de tributo—, el motor primigenio de las campañas bélicas que llevaron a cabo los tenochcas no fue el interés económico, ni el político, ni el social. La guerra les fue otorgada a partir de un mandato divino. Los mexicas fueron acompañados por su dios a lo largo de toda la migración. Éste los ayudaba y favorecía, socorriéndolos en las difíciles pruebas a las que eran sometidos por otros pueblos que los rechazaban, o bien que pretendían se plegaran eternamente a su voluntad. Obviamente, un numen tan protector como éste no pasó desapercibido entre las demás provincias, por lo que este favorecimiento ayudó al establecimiento final de los mexicas en la Cuenca de México.

De este modo, los mexicas encontraron en su deidad el destino y la razón de su migración (Tezozómoc, 1980: cap. XXXV, 348). Además, fue el propio dios tutelar quien les otorgó las armas y los elementos que les serían propios a partir de ese momento (*ibid.*: 225). Huitzilopochtli instó a los mexicanos a que tomaran las armas, ya que con ellas dominarían al mundo y conseguirían riquezas para honra del dios y de ellos mismos.

2. *La guerra como instrumento de comunicación entre los hombres y los dioses*

Una vez instaurada la guerra como mecanismo para satisfacer al dios tutelar, los mexicas debían congraciarse con otras deidades de su panteón que regían el universo para que éstas les fueran favorables[1]. Para ello, se llevaban a cabo grandes fiestas, ceremonias y ritos en las que el sacrificio y autosacrificio tenían un papel preponderante.

1. Se debe tener presente que si bien Huitzilopochtli ejercía de numen principal entre los mexicas, no era la única deidad del panteón. No se puede considerar al dios principal como el más importante, ya que en la cosmovisión mexica en particular, y mesoamericana en general, todos los dioses son importantes y necesarios, al igual que ambivalentes, siendo entidades con defectos y virtudes, triunfos y derrotas.

2.1. El sustento para los dioses

Los sacrificios podían variar en tipos y formas dependiendo del fin o de la deidad a la que estaban destinados. Así, se utilizaban diversos géneros de víctimas —niños, mujeres y hombres—, aunque uno de los que más entusiasmó a los poderosos y hambrientos dioses fue el de los guerreros que habían sido apresados en contiendas militares (Sahagún, 2000: lib. VI, cap. XXX, 618). En algunos casos, incluso, las deidades eran sumamente selectas en lo que se refiere a la proveniencia de su «sustento» y claramente se especifica que no se podían hacer dichos sacrificios con personas que no fueran presos de guerra porque «de fuerza habían de ser presos en guerra y por vías de las armas los que habían de morir sacrificados» (Durán, 1995: cap. XL, 303). Desde este punto de vista, la guerra desempeñaba un papel fundamental en el ritual religioso de los mexicas, puesto que, por una parte, proporcionaba el elemento clave en las ceremonias (los sacrificados, prisioneros en combate) y, por la otra, proveía de todos los elementos de carácter común y suntuario necesarios para llevar a cabo las celebraciones, a través del tributo obtenido después del sometimiento de una provincia.

Visto desde esta perspectiva, se puede entender claramente que para los mexicas una de las causas principales para declarar la guerra estaba fundamentada en la excusa de conseguir cautivos para consagrar algún templo o monumento de carácter religioso. Ellos eran necesarios para rendir el tributo que merecían las deidades o los eventos para los cuales se levantaban dichas construcciones, por lo que era imprescindible la obtención de sacrificados apresados en contiendas bélicas.

Así pues, la tradición de la cosmovisión mesoamericana nos cuenta que los dioses crearon la guerra para que a través de los sacrificios de los prisioneros la sangre pudiera alimentarlos, a ellos y al Sol. Es decir, como señala Erdheim (1978: 204-207), la guerra es parte del orden cósmico, por lo que en lugar de ser instrumento de poder, pareciera ser un acto de naturaleza sagrada.

2.2. Mantenimiento de las fiestas

La necesidad de satisfacer a los dioses a través de ceremonias y ritos hizo que los tenochcas realizaran numerosas celebraciones de diversa índole repartidas durante todo el año. Además de las fiestas fijas en el calendario, también se efectuaban otras de manera eventual, como, por ejemplo, en agradecimiento a los dioses por

el triunfo en una batalla, por la muerte de un gobernante o por la ascensión de otro como mandatario.

De este modo, las celebraciones se encimaban unas con otras, ya que los preparativos podían comenzar veinte, ochenta e incluso trescientos sesenta y cinco días antes del día señalado. Para llevar a cabo estas fiestas se necesitaban multitud de recursos materiales, ya que se empleaban en ellas gran cantidad de flores, comidas, tejidos, piedras preciosas y otros elementos que se obtenían como fruto del tributo, debido a que, de otra manera, Mexico-Tenochtitlan no hubiera tenido la capacidad física suficiente para poder abastecer de manera continua estas celebraciones. Por esta razón, la guerra se erigía como instrumento vital por medio del cual se obtenían todos los elementos necesarios que sustentaban la parafernalia de estos rituales. Así pues, cuanto mayor poder territorial y político se obtenía a través de la guerra, mayor era el número de objetos, preciosos y cotidianos, que se podían destinar a las fiestas.

Estos eventos se aprovechaban también para premiar a los guerreros que se habían destacado en el ámbito militar y para señalarlos como personas de gran valor en la contienda. Las preseas variaban dependiendo del nivel social del guerrero y de la hazaña realizada.

Gracias a las descripciones realizadas por los cronistas en las fuentes y a las representaciones plasmadas en los códices, tenemos una importante referencia de cómo se desarrollaban las ceremonias, a cuáles númenes estaban dirigidas, quiénes intervenían y de qué forma. De este modo, sabemos que la participación de los guerreros en diversas actividades fue frecuente. Ello se debió, posiblemente, a que los guerreros fueron considerados como proveedores del alimento de los dioses y, por consiguiente, de la conservación del orden cósmico. Ello justificaría su presencia de manera activa no sólo en la guerra, sino en algunas ceremonias del calendario religioso, incluyendo las fiestas de las veintenas. Éstas conformaban un complejo sistema de ritos y celebraciones con las cuales se entraba en comunicación con las distintas deidades del panteón mexica, para demandarles que fueran favorables. De las dieciocho fiestas de las veintenas existentes en el calendario ritual tenochca, en ocho de ellas es clara la participación de los guerreros, mientras que en otras dos se alude a los muchachos del *telpochcalli*, que si bien estaban relacionados con la guerra, ello no se cita de manera clara. La intervención de los guerreros en dichas fiestas la encontramos distribuida, básicamente, en tres líneas de actuación: llevando a cabo escaramuzas, realizando competiciones con otros guerreros o con los mozos del pueblo, y con danzas y cantos.

Otro aspecto importante de las fiestas es que funcionaban a modo de propaganda política del poder de los mexicas. A muchas de ellas eran invitados gobernantes de provincias enemigas de Mexico-Tenochtitlan para que fuesen testigos de cómo se llevaban a cabo las celebraciones y constataran la pompa y honra que se rendía a sus deidades por lo que, una vez más, resaltaban de manera fehaciente el poderío de los azteca-mexitin.

La magnificencia de los mexicas era mostrada, además, por las grandes construcciones que ostentaba la ciudad y, sobre todo, su centro ceremonial principal en Tenochtitlan. Los templos dedicados a los dioses fueron engrandeciéndose a medida que las guerras rendían sus frutos. Si en un principio la casa de Huitzilopochtli se describe sencilla, con el tiempo y el aumento del poderío tenochca fue enriqueciéndose con piedras, plumas de gran valor y joyas, transmitiendo el esplendor mismo de su pueblo. El hoy recinto arqueológico del Templo Mayor, ubicado en el corazón de la Ciudad de México, es un testigo inmejorable de ello. Presenta, al menos, siete etapas constructivas, las cuales, además de responder a razones de índole social o naturales, también son sin lugar a dudas reflejo del poder de la urbe: las grandes obras arquitectónicas que podían ser apreciadas por propios y foráneos mostraban inequívocamente la preeminencia del pueblo que las edificaba.

3. *La naturaleza bélica del panteón tenochca*

La importancia de la guerra en la cosmovisión de los mexicas es sumamente significativa, reflejándose en cada uno de los ámbitos de la vida e, incluso, en la iconografía de sus deidades. Sin bien en el panteón mesoamericano se reconoce la polivalencia de las deidades existieron, sin embargo, algunos dioses directamente ligados con la actividad bélica.

Uno de los elementos de naturaleza netamente militar que marca su condición beligerante desde su misma función es el *chimalli* o escudo. Para marcar el espíritu guerrero de los infantes, se depositaba un *chimalli* al lado del niño pequeño para mostrarle los elementos propios de la guerra (Sahagún, 2000: lib. VI, cap. XXXVII, 646); las declaraciones de guerra entre los distintos pueblos con características culturales compartidas se llevaban a cabo entregando un *chimalli* y unas flechas al gobernante.

Si nos asomamos a cualquiera de los códices que nos hablan de las deidades mexicas, podremos observar enseguida un aspecto ciertamente peculiar: no solamente los guerreros son representados

con este instrumento, sino que también la mayoría de las deidades portan uno (Klein, 1993: 39). Sin embargo, analizando la personalidad y las características de cada una de ellas, podemos comprobar que no todas eran belicosas. ¿Qué puede significar entonces que aparezcan con un *chimalli*? Tal vez estemos ante un claro refrendo del espíritu guerrero tan característico de los mexicas, aspecto que, como vimos anteriormente, su numen principal les otorgó. Se trataría, pues, de una reafirmación del aspecto más temido y del cual se sentían más orgullosos. Además, como ya señaló López Austin, era necesario destacar los aspectos bélicos de los dioses para justificar el ámbito militar (1989: I, 88-89).

4. *La guerra como medio para la obtención de beneficios*

El triunfo de los mexicas sobre otros pueblos suponía, en primer término, el control sobre un territorio y todo lo que ello conllevaba: el dominio sobre su gente y sobre lo que producía esa tierra. Esto tenía unos rendimientos inmediatos que favorecían tanto el desarrollo del pueblo mexica como la capacidad de seguir su proceso de expansión.

La supremacía de una provincia sobre otra garantizaba la mano de obra tanto para la realización de construcciones civiles como para la participación en acciones militares; la autoridad sobre la tierra proveía de alimentos básicos y de productos de primera necesidad para el pueblo, así como de elementos suntuarios destinados a mantener todo un aparato social perfectamente estructurado y con diferentes fines como los atavíos del gobernante y los altos dignatarios, las fiestas y los honores a los guerreros que, a fin de cuentas, eran los que conseguían todos estos beneficios a su pueblo.

La obtención de tributos suponía el sostén de gran parte de la vida de Mexico-Tenochtitlan. Las grandes obras ejecutadas para la ciudad no se podrían haber realizado sin el material necesario, así como la mano de obra para ello. Los pueblos tributarios surtían desde animales vivos hasta piedras preciosas, pasando por todos aquellos elementos necesarios para la vida cotidiana. Además, la población de dichos pueblos tenía la obligación de participar activamente en las contiendas militares en ayuda de los mexicas; las mujeres y los niños abastecían a las tropas que salían de campaña. Todo estaba organizado en función de la guerra.

Para el gobierno en ascenso, obviamente, la guerra se convirtió en una herramienta muy valiosa. En primer lugar, nutría a los dio-

ses y mantenía el orden cósmico; en segundo lugar, alimentaba a una población en aumento; en tercer lugar, incrementaba los dominios territoriales. De hecho, la fuerza militar mexica trascendió de manera tal, que algunas de las provincias se rindieron sin presentar batalla, ya que era menos traumático para la población llegar a un arreglo pacífico que enfrentarse a tan efectivo potencial militar.

Gran parte de los bienes que se obtuvieron, ya como tributo, ya como botín de guerra, fueron destinados a afianzar las relaciones del gobierno. Eran usuales los presentes, por demás costosos, que el gobernante mexica enviaba a sus homónimos de otras regiones. De este modo, al mismo tiempo que establecía relaciones favorables también hacía alarde de su poder y generosidad, ambas cualidades muy apreciadas en su sociedad y que repercutían directamente en su prestigio (Durán, 1995: cap. LVI, 425; Alvarado Tezozómoc, 1980: cap. LXXXVII, 595).

Otra parte de las preseas obtenidas funcionaban como retribución social del gobierno hacia los propios habitantes de la ciudad. Se premiaban las intervenciones militares con regalos que podían oscilar desde una manta simple hasta las más valoradas, o desde unas orejeras de madera hasta otras de oro con formas extravagantes (Durán, 1995: cap. XIII, 114). De esta manera, el gobierno compartía con el pueblo parte de lo obtenido (Broda, 1976: 53).

Los tributos provenientes de las poblaciones sometidas eran utilizados, a su vez, para que los comerciantes realizaran incursiones en territorios que despertaban su interés y que, o bien intercambiaban por otros productos, o bien servían como moneda de pago por el paso de tierras no sometidas a la capital mexica. Este sistema de intercambio no sólo favoreció el tráfico de bienes materiales y culturales, sino que propició las labores de espionaje de los comerciantes o *pochteca*, siendo estos primeros pasos de acercamiento los que facilitaban la posterior penetración, ataque y ocupación del territorio.

Ahora bien, sería absurdo pensar que las guerras se llevaban a cabo únicamente por guerreros cualificados y preparados para dicha actividad, ya que en uno u otro momento la mayor parte de la sociedad intervenía de algún modo. Aunque los agricultores y otros sujetos no eran guerreros de profesión, debían acudir al reclutamiento militar cuando se precisaba. De hecho, en algunas crónicas se describe cómo participaban, incluso, las mujeres y los niños. Sea como fuere, la guerra penetró en la mayoría de los estratos sociales. Como señaló Bandelier (1877: 98) «every male of the Mexican tribe was a warrior». Aun así, debía de ser mucho más atractivo

guerrear para una provincia ganadora y que brindaba cierto grado de retribución que estar del lado de los sometidos y tributarios.

II. IMPORTANCIA DEL GUERRERO EN EL MUNDO MEXICA

Ser un guerrero mexica iba más allá de una condición social favorable. No significaba tan sólo posicionarse o ser la herramienta a través de la cual el gobierno mexica conseguía sus fines. La figura del guerrero estaba directamente relacionada con la imagen proyectada del numen principal, contribuía a la armonía cósmica y era, en primera y última instancia, el fin para el cual todo hombre había nacido.

En un principio, los mexicas recién instalados en la Cuenca de México no contaban realmente con un aparato militar organizado. Conforme iban ganando batallas, territorios y confianza fueron institucionalizando el arte de la guerra. Así, algunos de los cargos militares que después serían muy destacados no los encontramos registrados entre las primeras organizaciones bélicas y políticas de Tenochtitlan.

1. *La naturaleza bélica del hombre*

Sahagún escribió:

> [...] eres soldado y criado,
> eres ave que llaman quechol,
> eres ave que llaman zacuan,
> que eres ave y soldado del que está en todas partes.
> [...] tu oficio y facultad es la guerra.
> (Sahagún, 2000: vol. II, lib. VI, 618)

Esta cita del fraile revela, de manera clara, el concepto que tenían los mexicas del guerrero. Por distintos aspectos que ya hemos señalado, la naturaleza bélica del pueblo mexica estaba presente en todos los estratos sociales.

La conciencia militar en los hombres se daba desde la llegada del varón al mundo. En los momentos posteriores a su nacimiento, se colocaban junto al infante unos dardos y unas flechas, lo que marcaba el camino beligerante de la criatura; su cordón umbilical era enterrado en el campo de batalla. A partir de ese momento el niño se preparaba para los quehaceres de la guerra. A los siete años ingresaba en la escuela y a partir de ahí se dedicaba por completo al servicio de las armas.

2. *La educación militar*

En México existían dos tipos de escuelas denominadas *telpochcalli* y *calmécac*. El *telpochcalli*, asociado habitualmente a los *macehualtin*, se dedicaba al oficio de la guerra sin más; el *calmécac*, lugar atribuido generalmente a los hijos de los grandes personajes de la sociedad tenochca, estaba destinado a la educación religiosa y militar. En esta escuela el sistema era mucho más rígido y estricto que en el *telpochcalli*, puesto que de ahí saldrían los grandes personajes que brindarían gloria y fama a los mexicas. Diariamente se practicaban rituales, sacrificios y autosacrificios en los que se rendía culto a las deidades correspondientes, con lo cual se hacía indisoluble lo religioso de lo bélico. Ahora bien, el que los principales señores *pipiltin* ocuparan los más altos cargos militares ha hecho pensar en una estricta división de la educación en el mundo mexica. Sin embargo, no debió haber sido así ya que todos los importantes cargos militares ocupados por señores, e incluso el hecho de que el mismo gobernante tuviera que estar instruido en las armas y los combates, especialidad del *telpochcalli*, muestra lo contrario. Por ello, creemos que se trató de una separación de ambas escuelas mucho más laxa, en la que se pueden contemplar dos opciones: o bien en ambas instituciones se instruía a los muchachos sobre la estrategia militar; o bien los que se pensaban dedicar a la guerra como oficio debían asistir para ello al *telpochcalli*. Pensamos que la primera opción es más factible, puesto que las fuentes hacen mucho hincapié en la separación *pipiltin-macehualtin* para cada una de las entidades.

3. *Los encuentros bélicos*

La mayoría de las veces los encuentros bélicos eran pactados o, al menos, había un aviso de por medio entre las distintas partes que intervenían. En el mundo mesoamericano era un deshonor no cumplir con un ritual muy concreto y específico a la hora de declarar la guerra. El gobernante de la provincia que decidía iniciar la batalla enviaba a alguno de sus subordinados más cercanos a que comunicara la declaración bélica al gobernante dirigente de la provincia con la cual se pretendía el enfrentamiento. Este aviso se llevaba a cabo cubriendo al gobernante al que se declaraba la guerra con una capa de tiza blanca, y adornándolo con plumas; al mismo tiempo, se le hacía entrega de un escudo o *chimalli* y unas flechas. El dirigente en cuestión aceptaba dicha declaración y se pactaba el lugar y día de la confrontación.

Ahora bien, en los documentos escritos se registraron dos tipos de encuentros bélicos diferentes: unos estaban dedicados a la guerra sin más, en los cuales se enfrentaban dos provincias y estaba en juego la libertad del contendiente perdedor, ya que quedaba sometido al que conseguía el triunfo. Otras, las llamadas «guerras floridas», parece que eran pactadas, y no implicaban el sojuzgamiento de ninguna de las provincias que participaban, ya que se organizaban de común acuerdo con el objeto de conseguir prisioneros para ofrendar a los dioses; asimismo, parece que constituían un entrenamiento de carácter práctico para los soldados.

Este último tipo de guerra es un tema controvertido hasta el momento. Según relata Chimalpain en su tercera relación, fue en el año uno-*técpatl* (1324) cuando se dio inicio a la *xochiyaóyotl* entre chalcas y tlacochcalcas (Chimalpain, 2003: 67). Siguiendo los datos aportados por el cronista, pareciera que en un principio este tipo de guerra fue concebido para que sólo murieran los *macehualtin*; más tarde, sin embargo, también se comenzó a dar muerte a los *pipiltin* (*ibid*.: 103, 125). La diferencia entre las «guerras floridas» y las de conquista es importante para los estudios sobre la temática bélica, aunque no es tan significativa en la relación entre la guerra y la religión, ya que en ambos encuentros uno de los aspectos más importantes era conseguir, por medio de las armas, prisioneros para ofrendar a los dioses.

Cuando los mexicas ganaban la guerra a otra provincia, su dominio y poder se reflejaba desde el primer acto que acontecía: la quema del templo principal y el apresamiento de su deidad. El significado es claro, ya que una vez que la provincia derrotada perdía a su deidad principal al ser literalmente «apresada», el pueblo que se encontraba bajo su favor era automáticamente cautivado y sometido. Así, los pueblos conquistados quedaban a expensas de la voluntad del conquistador, con su numen patrono a la cabeza.

De hecho, entre los mexicas existían templos que constituían espacios destinados a las deidades «prisioneras» de las poblaciones sometidas. Esta práctica llegó a ser tan habitual que, incluso en los códices, el glifo que representa el triunfo de un pueblo sobre otro es iconográficamente un templo en llamas. La simbología de este acontecimiento es una muestra sumamente clara de la relación existente entre la guerra y la religión. El hecho de apresar al numen principal, con la consiguiente quema de su casa, el templo, es una prueba irrefutable de que cualquier acción bélica debía estar amparada por la religión.

4. *La carrera militar*

Para acercarse a la trayectoria militar mexica, el documento más específico y detallado es el de fray Bernardino de Sahagún. Él plantea la ascensión militar dependiendo del número de cautivos que se obtuviera en las batallas. Obviamente, debemos tener en cuenta que el origen noble o plebeyo de los soldados también iba a marcar los límites de su movilidad militar y social.

En sus inicios, el mancebo podía ir a la guerra y hacer prisioneros junto con varios compañeros, pero después de algunas intervenciones militares ya debía capturar solo algún enemigo para que su carrera militar no se truncara para siempre. Con el primer cautivo, el joven guerrero se consideraba *telpuchyaquitlamani*. Con esta nueva jerarquía, el joven podía distinguirse de los demás tiñéndose el cuerpo y las sienes de amarillo y el rostro de rojo. Cuando hacía tres prisioneros podía convertirse en maestro de jóvenes, es decir, en instructor del *telpochcalli*.

La carrera militar de éxito, propiamente dicha, comenzaba a partir de apresar cuatro cautivos, momento en el cual el guerrero adquiría el rango de *tequihua* (Carrasco, 1976; Davies, 1992; Stenzel, 1974). Físicamente se le distinguía cortándole el cabello como hacían los capitanes de guerra. Podía compartir asiento con cargos militares importantes y con los que eran considerados hombres de guerra valientes. De este modo, era señalado socialmente por sus hazañas militares (Sahagún, 2000: 782-783). Parece haber consenso entre los investigadores en que éste era el rango militar más bajo a partir del cual un individuo podía ascender hasta ser oficial. Se trataba, sin duda, del inicio de los grandes cargos militares. Otro grupo militar descrito en las fuentes es el de los *achcacauhtin*, cuya función general era aplicar sentencias y realizar embajadas.

Con respecto a estas dos jerarquías militares hasta la fecha no hay consenso en lo que se refiere al origen social del individuo para poder acceder a ellas, ya que en algunas descripciones parece claro que los unos eran *pipiltin* y los otros *macehualtin*, pero en otros ejemplos se vislumbran datos que se contradicen. Si bien la pertenencia social a estos dos niveles militares es un tema que actualmente se encuentra en discusión, no hay duda de que eran el inicio de la carrera militar y que sus funciones fueron limitadas por el nivel mismo de su rango.

Los cargos militares más importantes fueron, sin lugar a dudas, los de *tlacatécatl* y *tlacochcálcatl* (Piho, 1972; Carrasco, 1976; Conrad y Demarest, 1990; Davies, 1992; Noguez, 1989; Stenzel,

1974; Zantwijk, 1932). Para acceder a ellos el individuo debía capturar diez prisioneros en la batalla. De hecho, algunos de los gobernantes de Tenochtitlan ostentaron dichos cargos antes de subir al poder. El *tlacatécatl* y el *tlacochcálcatl* pertenecían a un Consejo de cuatro miembros que asesoraba al gobernante y se codeaban con los sectores más elevados de la sociedad. Sus méritos eran reconocidos a través de su indumentaria y sus insignias. Su actividad militar, sin embargo, parece que fue en muchos casos más logística o estratégica que activa. Si bien participaban en batallas importantes y acompañaban a los ejércitos, pueden ser considerados como el equivalente de un «general» de las milicias europeas, que iban a las campañas militares, organizaban los ejércitos y concebían la estrategia militar, pero no siempre participaban en el combate cuerpo a cuerpo.

Otros cargos militares importantes, y citados con insistencia en las fuentes, eran los de *atempanécatl*, *cuauhnochtli* y *tlillancalqui*. Sus funciones variaban dependiendo de los requerimientos del momento. Los que ostentaban estas jerarquías eran considerados guerreros importantes, aunque algunos de ellos también participaban en la política y en determinadas ceremonias, por lo que pudieran vislumbrarse algunas funciones de tipo cívico-administrativas.

Quienes ostentaban los cargos de *cuáchic* y *otómitl*, que sí intervenían en la dura batalla, eran muy temidos entre sus contrincantes. Para ser guerrero *otómitl* era necesario capturar cinco o seis prisioneros; para ser *cuáchic*, dichos prisioneros debían ser de la provincia de Huexotzinco, guerreros extremadamente duros y temidos. De los *cuáchic* se dice que no temían a nada ni a nadie, y que ellos solos podían acabar con gran parte del ejército contrario. Se les identificaba fácilmente, puesto que vestían una manta de red que dejaba al descubierto su anatomía y llevaban la cabeza rapada y pintada, una mitad de azul y la otra de amarillo; por ello, también eran conocidos como «los rapados». Los *cuáchic* y los *otómitl* no podían realizar trabajos de carácter administrativo, puesto que eran considerados, por su misma naturaleza bélica, más valiosos para el oficio de la guerra. Así, no ocupaban, por ejemplo, cargos de responsabilidad administrativa como altos funcionarios.

Las fuentes escritas relatan la existencia de otros muchos cargos militares. Desafortunadamente, para la mayoría de los casos sólo se cita el nombre, por lo que no conocemos cuáles eran sus funciones y atribuciones dentro del aparato bélico y social tenochca.

5. *La muerte del guerrero*

Ser cautivo de guerra no era en absoluto negativo. Si bien significaba la muerte, debemos recordar que todos aquellos que morían en la batalla o como prisioneros «iban al cielo» convertidos en colibríes cantando y acompañando al Sol en su transcurrir diario[2]. En otras palabras, pasaban a formar parte del mundo de los dioses, conformando, por tanto, algún aspecto de lo sagrado. Por ello, la muerte en la batalla era el máximo honor para un hombre mexica, que había nacido para ser guerrero y vivió para morir en la batalla, honrando a sus dioses. Un canto dedicado a la muerte del guerrero nos ilustra al respecto:

Esmeraldas	*Chalchihuitl on Ohuaya*
turquesas	*In xihuitl on*
son de tu greda y tu pluma	*In motizaco in moihuiyo*
¡oh, por quien todo vive!	*In ipalnemohua*
Ya se sienten felices	*Ye on necuiltonolo*
los príncipes	*A in tepilhuan*
con la florida muerte a filo de obsidiana	*Itzmiquixochitl*
con la muerte en la guerra.	*Yaomiquiztli.*
	(Garibay, 2000: I, 101)

III. MILICIA Y PODER

La guerra no sólo sirvió para mantener satisfechos a los dioses y reiniciar cada día el ciclo de vida. Las actividades bélicas eran también importantes, ya que regían otros aspectos de la vida de los mexicas. Cada individuo, desde su posición y sus actividades, estaba relacionado de una u otra manera con aquélla. En algunos casos el vínculo fue tan estrecho que la línea de separación parece casi imperceptible; en otros, fueron momentos puntuales, pero no por eso de menor relevancia. Para todo hombre mexica, el estar al servicio de la milicia se convirtió en algo fundamental para mantener su sistema de vida y la cosmovisión que lo regía. De este modo, la guerra representó el principal medio para la obtención de privilegios (Acosta, 1985: 314). Veamos a grandes rasgos los aspectos más importantes que vinculaban a los distintos sectores sociales con la guerra.

2. Narra el *Códice Vaticano A* (fol. 22v) que Tonatiuh, dios del Sol, «se lleva las almas al cielo con campaneo, sólo las almas de aquellos que morían en la guerra, y por eso lo pintan con aquellas armas en la mano».

1. *El gobernante*

El *huey tlatoani*, el personaje más relevante de toda la sociedad mexica, encarnó la estrecha relación existente entre la guerra y la religión. Esta figura principal se erigió tanto como el máximo representante del poder religioso, como jefe máximo de la milicia, por lo que era importante que estuviera ejercitado en ambas actividades (Sahagún, 2000: lib. VIII, cap. XVII, 771). De hecho, algunos de los mandatarios más destacados ocuparon cargos militares de importancia antes de su ascenso al poder. Así, el gobernante Motecuhzoma Ilhuicamina, por ejemplo, ostentó el cargo de *tlacochcálcatl*, una de las jerarquías guerreras más importantes y a la cual se accedía por méritos cosechados en el campo de batalla (Torquemada, 1986: 150). Para Ahuítzotl también se señala algo similar, pero con el cargo militar de *tlacatécatl* (*ibid*.: 186). Al respecto, según Sahagún, «el más principal oficio del señor era el ejercicio de la guerra» (2000: lib. VIII, cap. XVII, 765-766).

Por otra parte, son numerosas las fuentes que ilustran la importancia que adquirió la guerra como instrumento para refrendar el poder del gobernante recién ascendido al poder. Para que el *tlatoani* pudiera ratificar su cargo ante los ojos de las deidades y del pueblo, debía hacer la guerra a alguna población y conseguir cautivos que serían sacrificados en la ceremonia de su entronización. Es frecuente que las crónicas sitúen al *tlatoani* en momentos bélicos decisivos; además, estas campañas militares servían para confirmar que se trataba de la persona indicada para dirigir a la sociedad. Precisamente por ello, identificar y hacer prisionero al gobernante suponía el cese inmediato de la batalla, el sometimiento incondicional del pueblo y, en definitiva, el triunfo más rotundo. Pese a ello, debemos decir que en la mayoría de las ocasiones el gobernante no participaba de manera directa en las contiendas militares, si bien planeaba los objetivos, concebía el ataque y supervisaba las contiendas antes de que éstas se llevaran a cabo.

2. *Los sacerdotes*

La guerra permeó, en mayor o menor medida, todos los niveles y sectores sociales, y los sacerdotes no fueron la excepción. Conocemos por las fuentes que los ministros (figura que a priori se piensa exclusivamente dentro del ámbito religioso) se distinguían y diferenciaban por sus actividades bélicas. De hecho, recibían méritos y distinciones de acuerdo con sus logros en las batallas. Por ello,

entre los sacerdotes también se establecían diferencias dependiendo del número de cautivos que hubieran apresado en la contienda. Así, los que habían hecho tres o cuatro prisioneros eran llamados *tlamacazquihuaque* que, según la traducción de Sahagún, quiere decir «sátrapas que ya habían realizado hazañas en la guerra». Estos sacerdotes no residían en el templo de manera continua, aunque sí acudían a ellos en algunos momentos señalados. Por otro lado, los *tlamacazyaque*, eran aquellos sacerdotes que habían hecho un prisionero de guerra. Al igual que los anteriores, no vivían de manera permanente en el templo, pero sí asistían a él en las ocasiones pertinentes. Por último, otro tipo de sacerdotes que nos menciona Sahagún (2000: lib. II, cap. XXV, 200) eran aquellos que no habían realizado prisionero alguno en la contienda bélica y se encontraban constantemente en los templos. Estos sacerdotes eran denominados *tlamacazque cuicanime*, es decir, los «sátrapas cantores».

3. *Los altos funcionarios y la guerra*

Algunos de los cargos administrativos más elevados debían ser ocupados, según relatan las fuentes, por hombres que se hubieran destacado en las dotes militares por su valentía, su capacidad de concebir estrategias y su efectividad en el mando y organización de las tropas. Éste era el caso, por ejemplo, de los jueces quienes, aparte de ser ricos y de buenas costumbres, debían haber sido educados en el *calmécac* y haber mostrado ser guerreros experimentados (*ibid.*: 767).

4. *Los comerciantes*

Los comerciantes, por su parte, fungieron habitualmente como espías, ya que proporcionaban información sobre la situación y organización de las guarniciones de otras poblaciones. No era extraño que cuando penetraban en algún territorio hostil a los mexicas, fueran armados como guerreros para enfrentar cualquier embate de los enemigos (*ibid.*: lib. IX, cap. IV, 805); además, en algunos casos está documentada su participación en la conquista de alguna provincia. La recompensa que daba el *tlatoani* a los *pochteca* por sus actividades bélicas honrosas estaba conformada por objetos suntuarios (mantas, orejeras, bezotes, etc.) que señalaban, de manera clara, las hazañas que habían realizado. Es pertinente mencionar que tales prendas e insignias, por lo general, eran asignadas únicamente a personajes destacados dentro de la milicia tenochca. Inclusive, muchas veces la diferencia entre las insignias de los co-

merciantes y las que obtenían los que ocupaban cargos militares importantes no variaban en su forma o materia, pero sí en el contexto de uso; así, a los primeros sólo se les permitía utilizarlas en eventos concretos como sus fiestas patronales o en algunos momentos específicos.

5. *Agricultores y artesanos*

La guerra, como hemos visto, era fundamental para el sostenimiento del universo de los mexicas. Todo hombre, en un momento u otro de su vida, debía actuar como guerrero. Cabe preguntar cuál sería la razón por la que personas que no se dedicaban al oficio militar arriesgaban su vida en tan ardua empresa. La respuesta es simple: debían participar en la guerra puesto que el Estado les daba soporte y protección, por lo que cada uno de los habitantes tenía una deuda con él. Además, debemos tener en cuenta que siempre era mejor pertenecer al estrato inferior de una provincia victoriosa que ser parte del mismo estrato dentro de una provincia sometida a los mandatos de otra ajena. No era lo mismo pertenecer a la provincia tributada que a la que debía ofrecer el tributo. Para otros grupos más favorecidos, participar en las contiendas era la oportunidad de ascender socialmente o, al menos, mejorar su situación dentro de una posición establecida y de la cual no se podía salir. Por todas estas razones, los estratos sociales que no pertenecían directamente al ámbito militar se encontraban ligados a éste en algún momento. La consecución de tributos, traducida en materiales de trabajo, permitió que se desarrollaran otros sectores sociales que se validaron por la propia guerra gracias a la necesidad de otorgar insignias que indicaran las hazañas llevadas a cabo por los guerreros, así como su estatus. Los *amanteca*, los orfebres o los que elaboraban ricos tejidos gozaron de una posición más cómoda gracias a la especialización y calidad de sus trabajos.

Los agricultores dejaban a un lado sus actividades cotidianas para acudir a la guerra. De hecho, el calendario militar estaba estrechamente relacionado con el agrícola. Las batallas eran relevantes, pero no lo era menos el sustento, por lo que los periodos de siembra y cosecha eran respetados por los contendientes de las distintas provincias. Si bien los que comandaban las batallas eran figuras destacadas dentro de la sociedad tenochca, el grueso de la tropa, al igual que viene sucediendo en el resto de las culturas y pueblos a lo largo de los siglos, estuvo conformada por la gente común, como los agricultores. Su educación bélica era básica, en su indumentaria

no portaban elementos que los protegieran de los embates enemigos, sus únicas armas eran palos e instrumentos sencillos, pero, aun así, su intervención en las batallas era de suma importancia, no tanto por la calidad de la misma, sino por el número de individuos que participaban.

IV. CONSIDERACIONES FINALES

La religión entre los mexicas fue el motor principal que sustentaba el resto de los aspectos de la vida cotidiana. A lo largo de este texto se ha puesto de manifiesto que no es posible deslindar la religión de la cosmovisión de los mexicas, y ello se hizo extensible al ámbito bélico.

Guerra y religión estuvieron siempre unidas, caminando de la mano, brindando y justificando el poder del pueblo mexica. Tanto para el gobernante como para los sacerdotes y diversos funcionarios, no era posible acceder a cargos importantes sin demostrar su valía en la contienda militar. La movilidad social y los beneficios que pudieran estar al alcance de los habitantes de Tenochtitlan podían obtenerse por medio de este binomio que funcionó a la perfección. La guerra, al mismo tiempo, fue la labor principal que les dejó como encomienda su deidad, Huitzilopochtli. El mismo panteón marcaba su aspecto bélico y se congratulaba con las fiestas y ceremonias en su honor, para lo cual fueron fundamentales los bienes obtenidos como tributo a través de contiendas militares.

De este modo, guerra, religión y poder se fundieron dando paso a un concepto que alcanzó su máxima expresión en la Cuenca de México, llevando a Tenochtitlan a su gran esplendor.

LA COSMOVISIÓN NAHUA ACTUAL

Andrés Medina Hernández

Los pueblos nahuas forman hoy día el conjunto mayoritario de hablantes de lenguas amerindias en México; de acuerdo con el XII Censo General de Población y Vivienda 2000 constituyen el 24% de los hablantes, con un registro de 1.448.936 personas mayores de cinco años. A diferencia del resto de las lenguas indígenas, el náhuatl muestra una gran dispersión; en cinco entidades federativas se encuentran poblaciones mayores a los cien mil hablantes (Puebla, Veracruz, Hidalgo, San Luis Potosí y Guerrero reúnen al 86,4% de los hablantes de náhuatl; en tanto que el Estado de México, el Distrito Federal, Tlaxcala, Morelos y Oaxaca contribuyen con el 10%). Con núcleos menores Jalisco (6.714), Michoacán (4.706) y Durango (872) representan situaciones interesantes, por su carácter marginal, que nos pueden ayudar a entender el proceso de diferenciación y el mantenimiento de una base cultural común (INEGI: 2005).

Como la mayor parte de la población indígena en el país, los pueblos nahuas han desplegado una intensa actividad emigratoria en los últimos veinte años, de tal suerte que para el año 2000 encontramos hablantes de náhuatl en todas las entidades federativas del país. Sin embargo, el movimiento poblacional se concentra en determinadas entidades federativas:

> Veracruz destaca por la cantidad de población nahua que sale de la entidad (11.324). Le siguen en importancia Puebla con 8.595 emigrantes y Guerrero con 7.754. Estos tres estados son origen de 48% del total de nahuas migrantes. [...] La población migrante hablante de náhuatl se marchó en su mayoría al estado de México

(10.839), Distrito Federal (8.738), Sinaloa (5.242) Puebla (4.305) y Nuevo León (4.230). En conjunto, a estas entidades llegó, entre 1995 y 2000, el 59,8% del total de los migrantes hablantes de esta lengua (INEGI, 2005: 23-24).

Las características fundamentales de la cosmovisión de los pueblos nahuas se inscriben en el más amplio marco de la configuración de la tradición cultural mesoamericana, producto de un milenario proceso histórico que tiene como referente central el surgimiento de la agricultura, la cual tiene como eje de sus procesos técnicos y rituales el cultivo del maíz, el frijol, la calabaza y el chile. La formación misma de Mesoamérica es resultado de la dispersión y generalización de esta agricultura, formando una vasta red de aldeas sedentarias que realizan intercambios entre sí y desarrollan movimientos migratorios en diversas direcciones y momentos, de tal suerte que constituyen un denso sustrato sobre el que se formarán variantes regionales y elaboradas concepciones intelectuales en los grandes centros político-religiosos.

Testimonio de la complejidad de los procesos históricos implicados es la diversidad y la antigüedad de las lenguas mesoamericanas; es en ellas donde se instalan las matrices conceptuales a partir de las cuales se constituye la cosmovisión y se reflejan las vicisitudes que inciden en su largo transcurso hasta nuestros días. Sin embargo, la base de su reproducción y de su reafirmación de las concepciones básicas es la práctica de la agricultura centrada en el complejo de milpa, que tiene como protagonista mítico y ritual al maíz.

Nuestra presentación de las características de la cosmovisión en los pueblos nahuas contemporáneos se apoya, fundamentalmente, en la información etnográfica accesible y asume que la diversidad de las manifestaciones culturales que encontramos expresan respuestas diferenciales a una situación social que les asigna el lugar de los explotados y marginados. De ninguna manera podemos convalidar las explicaciones más comunes que encuentran un empobrecimiento cultural a partir de los datos de la historia y la arqueología, que reconstruyen las instituciones de los grandes sistemas políticos mesoamericanos; así como tampoco nos parece útil la perspectiva que insiste en explicar la religiosidad de los pueblos indios como producto de un sincretismo, es decir, una mezcla impura, mecánica, de las dos tradiciones enfrentadas. Partimos de la propuesta que reconoce el dinamismo de los pueblos nahuas y analiza sus características culturales y sociales como resultado de una constante resistencia y negociación con la sociedad dominante.

Los pueblos nahuas contemporáneos tienen como unidad básica de su organización a la comunidad agraria, base de su economía, de su representación política y religiosa, pero sobre todo de una identidad que se expresa en un territorio, real y simbólico, en un santo patrón, cuyo nombre se acompaña de un toponímico en náhuatl, y en una variedad dialectal propia de la lengua hablada. La caracterización del ámbito simbólico será abordada a través de la descripción de la geografía sagrada. Por otra parte, su actividad principal, la agricultura de temporal, conduce al establecimiento de dos grandes periodos anuales: el tiempo de lluvias, considerado húmedo y frío, y el de sequía, seco y caliente. Este dualismo se constituye en la base de su cosmovisión, como precisaremos más adelante, siendo la parte más crítica la temporada lluviosa, la del trabajo intenso, en la cual se establecen una serie de etapas marcadas por las fases de crecimiento del maíz. Como mostraremos en la parte siguiente, estas etapas corresponden, punto por punto, a las reconocidas en el desarrollo del ser humano.

I. LA GEOGRAFÍA SAGRADA

El agua y los cerros son dos referentes fundamentales en la percepción del paisaje para los campesinos nahuas. Los cerros son entidades vivas a las que se atribuyen relaciones amorosas y conflictivas entre sí; entre ellos se establece una jerarquía de acuerdo con su altura; esto remite a su condición de ejes cósmicos que relacionan los tres niveles espaciales, el cielo, la tierra y el inframundo; es a través de los cerros como se puede entrar en comunicación con las entidades que los habitan y que inciden poderosamente en la existencia humana.

Así, en la región de Chicontepec, en el norte de Veracruz, en la Huaxteca, los cerros más altos son el Postectli y el Tepenáhuac. El primero, que domina el paisaje y es conocido como «El Gobernador», constituye el sitio más importante para los rituales de petición de lluvia para los pueblos nahuas de la región (Gómez, 2002: 18). Por su parte, entre los pueblos nahuas de la Montaña de Guerrero el Popocatépetl, que se ve desde esta región, es considerado como «Presidente de la República» frente a los demás cerros, aunque localmente los que tienen las mayores alturas son el Lucerna y el Volcán Negro, considerados entidades poderosas: entre ellos tienen peleas, pero también con los otros cerros que los rodean:

> Los cerros también se pelean entre sí, como lo narra esta historia recolectada en Atliaca, cerca de Tixtla: el Amoxtépetl vence de una

> sola pedrada al Popocatépetl, que queda separado del Iztaccíhuatl. La lucha tiene por consecuencia la separación de un cerro en dos, uno masculino y otro femenino, y traduce las relaciones de rivalidad o de guerra que existieron entre las dos regiones. En este caso aparece la pelea como principio de diferenciación de la territorialidad (Neff, 1994: 44).

Sin embargo, la mayor importancia de los cerros se debe a la función de receptáculos de agua y de generación de las lluvias que se les atribuye; el líquido precioso que contienen sale por los manantiales que los rodean, o en forma de neblina, con lo que se forman las nubes, lo que otorga un papel significativo a las cuevas y a las cimas de los mismos. Como dice un especialista en rituales relacionados con la petición de lluvias y la protección del granizo y las tormentas, llamado localmente *ahuizote*, de Xalatlaco, en el valle de Toluca: «Le hablamos al'agua, a los cerros, para que se coronen de llublina. Pa'que venga l'agua, que no falte. Tiene que ser en los cerros porque son los depósitos de l'agua. Es como una troja» (González Montes, 1997: 328).

Los cerros tienen en su interior numerosos túneles por los que corre el agua; estos conductos llegan a otros pueblos de la región, e incluso hasta el mar, como lo muestra el reconocimiento de la existencia de agua salada, arena fina y animales marinos en su interior. En los pueblos de La Montaña se cree que dentro de La Lucerna vive una sirena o una ballena (Neff, 2001: 356).

Pero el bien más preciado que se guarda dentro de los cerros es el maíz, símbolo máximo del nutrimiento, que se encuentra en su interior en abundancia junto con los otros alimentos que crecen en los campos de cultivo. Una imagen de esta riqueza vegetal que encierran los cerros fue registrada en Ostotempan, en la Montaña de Guerrero, pozo de doscientos metros de diámetro y trescientos de profundidad, aproximadamente, donde los pueblos de la región llevan a cabo ceremonias de petición de lluvias. El espeso follaje que cubre esta enorme falla natural no permite ver el fondo de la misma, pero para la gente del lugar ahí se encuentran cuevas dentro de las cuales crecen grandes plantas de maíz de todos los colores, así como otras plantas que producen abundantes frutos; hay también manantiales que fluyen abundantemente, flores de todo tipo; es una especie de paraíso agrícola (Sepúlveda, 1994; Good, 2001b).

Cada comunidad tiene un cerro epónimo donde reside su santo patrón, a quien se le atribuye la propiedad de los bosques y los animales, como en Chietepec, municipio de Tlapa, Guerrero, don-

de sus habitantes creen que el fundador mítico, Chiepetzin, habita el interior del cerro que da nombre al lugar (Villela, 2001: 333). Cercana a esta concepción es aquella otra que considera que dentro de los cerros está también el camino que conduce al inframundo, donde residen las almas de los muertos (Celestino, 2001: 94).

Vinculados estrechamente con los cerros y el agua están los aires, entidades con voluntad propia a los cuales se atribuye la función de acarrear las nubes y la lluvia; sin embargo, tienen también la facultad de afectar a los seres humanos, es decir, de enfermarlos cuando se encuentran en ciertas circunstancias. Los aires residen en los cerros, y a ellos también se les invoca en las peticiones de lluvia. En el cerro de Mishuehue, en la región del río Balsas, Guerrero, las comunidades nahuas ponen ofrendas a los zopilotes, a los que se considera como dioses, son el viento. «La ofrenda a los zopilotes sirve para atraer la lluvia porque el viento jala las nubes para que descarguen el agua hacia donde están los sembradíos» (Good, 2001b: 386).

Por otra parte, los aires pueden enfermar a las personas, ya que tienen la capacidad de penetrar en el cuerpo y alterar el equilibrio interior. Ellos son los dueños de los lugares apartados del trabajo agrícola, donde no se transita, por ello hay que congraciárselos poniéndoles ofrendas en los lugares donde se reúnen. Para los nahuas de Morelos los aires son pequeños, como niños, llamados *yeyecatl-yeyecame*, y son invocados en las cuevas para propiciarlos positivamente, es decir, para que traigan también la lluvia. Una especialista de San Andrés de la Cal describe algunos de los juguetes, componentes de la ofrenda:

> Las viboritas son para llamar el agua; los sapitos, las ranitas, las tortugas, todos esos animalitos, son para llamar el agua; los muñequitos son como para darles un regalo a los aires, que les decimos nosotros «aires»; entonces, ya después que les damos el regalo, el mole es ofrenda, el pan, toda clase de fruta es la ofrenda de los señores que trabajan en el tiempo (Huicochea, 1997: 242).

La tierra es otra de las grandes entidades vivas que configuran el particular paisaje sagrado de los pueblos nahuas; es a quien se solicita permiso para hacer el trabajo agrícola, pero es también un ser que requiere ser alimentado por el hombre; se le nutre con los sacrificios de aves, con las danzas y los cantos, con el esfuerzo mismo en los rituales en los que se preparan ofrendas en cada etapa del trabajo agrícola. Todo ello mantiene un frágil equilibrio cuya

alteración afecta profundamente a la existencia humana. La tierra ofrece el alimento por excelencia, el maíz, al que se le llama ritualmente «nuestro sustento», y en tanto que proporciona las plantas que constituyen la dieta campesina, es comida. Pero la tierra también se nutre de la humanidad, pues tras la muerte de un individuo, su cuerpo es devorado por ella. Una antigua costumbre de los nahuas de Xalatlaco era la de llevar a bendecir una reata, que se usaba cuando había temblores de tierra, y que podía entonces devorar los graneros y los fetos de las mujeres embarazadas. «La creencia era que la tierra podía comer la sustancia del maíz y el feto; la semilla ya no tendría fuerza para germinar y crecer, y en el caso del feto, podía morir» (González Montes, 1997: 335).

Así, la tierra es considerada como una entidad en la que las partes blandas están representadas por la vegetación, en tanto que las piedras son parte de su osamenta. «Tal vez por eso tanto las piedras como los huesos representan a los ancestros. Los huesos humanos manifiestan temporalidad y una dimensión histórica por representar el cumplimiento del sacrificio a la tierra» (Good, 2004b: 171-173). Para los nahuas de la Huaxteca la tierra, el agua terrestre, el fuego y los cristales de cuarzo son la parte viva de esta entidad sagrada, los cerros forman su cabeza, el fuego el corazón, el agua la sangre, las rocas los huesos y el cuarzo la masa encefálica (Gómez, 2002: 66). En la Huaxteca la tierra, finalmente, es una entidad que se muestra con una dualidad, al igual que todas las deidades del panteón nahua, Tlaltetata (Padre Tierra), Tlaltenana (Madre Tierra) (Gómez, 2002: 88).

II. EL CICLO AGRÍCOLA

La parte del año dedicada al trabajo intenso, la lluviosa, llamada *xopamilli* en la Huaxteca, está marcada por una sucesión de rituales que expresan, en las concepciones de los nahuas, las etapas significativas. La limpia de la maleza y de otras plantes silvestres por el sistema de roza requiere un primer ritual para solicitar permiso de la tierra, en el que se ofrenda copal, comida y aguardiente. Igualmente, en las plegarias recogidas se advierte del despojo a la tierra de sus vestimentas y de la agresión a que será sometida con las herramientas de trabajo (Reyes y Christensen, 1990). Por otro lado, las semillas que van a ser sembradas también reciben ofrendas. En la Huaxteca este ritual se llama *xinachtlacuatiliztli*, y en él se pide permiso a la tierra para que «las plantas germinen, crezcan

y den buenos frutos y para que los animales roedores y plagas no les afecten»; es un ritual familiar que se hace inicialmente en el altar doméstico, donde queman copal y ofrecen café, pan, refrescos y aguardiente. Luego llevan ofrendas y semillas al centro de la milpa, donde se ha erigido una cruz de madera adornada con guirnaldas de *cempasúchil*, regando porciones de comida y bebida en las cuatro esquinas (Gómez, 2002: 115). En los pueblos de la Cuenca de México, de raíz nahua, la bendición de las semillas el día 2 de febrero, cuando se celebra la virgen de la Candelaria, abre el ciclo de trabajo en el campo; una porción de semillas es llevada a bendecir a la iglesia en una canasta, en la que se instala una o varias imágenes de niños dioses.

Otras ceremonias realizadas en el seno doméstico son la que tiene como fin la protección de las plantas en crecimiento (*miltlacualtiliztli*), la que celebra los primeros elotes (*miahuatlacualtiliztli*), la que da la bienvenida a los primeros frutos que se llevan a la casa (*elotlamanaliztli*) y, finalmente, la que se hace cuando el maíz es almacenado en las trojes (*sintlacualtiliztli*) (Gómez, 2002). Un ritual semejante, que cierra el ciclo de trabajo, es el que se hace en la región del río Balsas, en el Estado de Guerrero, al que se conoce como *cintlacualtilo*; en él se forman cuatro montones de mazorcas, cada uno de un color diferente, en los que se ponen cañas de maíz y carrizos verdes; frente a otro montón, más pequeño, colocan las mazorcas que tienen las semillas para ser sembradas en el próximo ciclo y enfrente erigen un pequeño altar. En el centro de los montones levantan una cruz hecha con cañas de maíz a la que han adornado con una guirnalda de flores. Ofrecen comida, copal, velas, sal y agua (Good, 2001a: 257-258).

El periodo de trabajo se indica simbólicamente con rituales específicos en el cerro epónimo de cada comunidad, como la llamada «ida al cerro» (*yalo tepetl*) que se hace en los pueblos del Balsas tres veces, el 2 de mayo, el 15 de agosto y el 13 de septiembre (*ibid.*: 250). En cambio, en otras comunidades nahuas del Valle de Toluca los referentes son las celebraciones de San Miguel en el santuario de Chalma. En Xalatlaco los especialistas llamados «graniceros» o *ahuizotes* van a Chalma a «pedir el arma» con la cual lucharán para proteger a las milpas de los fenómenos meteorológicos adversos. Para el 29 de septiembre regresan a «entregar el arma», una vez pasada la temporada de trabajo:

> La iglesia de Chalma se encuentra junto a una cueva. Allí dicen los ahuizotes que estaba el demonio con forma de serpiente, al que

> venció San Miguel. Para ellos también la «cola de agua» y la tempestad vienen con forma de demonio, de serpiente y San Miguel es quien les proporciona el «machete de acero bendito» que invocan a la hora de defender las milpas (González, 1997: 325).

Durante el periodo de trabajo, estos especialistas deben observar diversas restricciones para lograr el mejor resultado de sus acciones rituales, como el no comer «cosas verdes», esto es, las plantas que están creciendo y bajo su cuidado. «Sí pueden 'comer seco', es decir alimentos elaborados de maíz seco, habas secas, etc. [...] Si comen alimentos frescos, del temporal, se enferman gravemente de aires, se 'aventan'» (*ibid.*: 323).

Los rituales mayores y fuertemente cargados de emotividad son aquellos que organizan las autoridades comunitarias para pedir las lluvias, experiencias multitudinarias en las que se despliegan numerosos recursos ceremoniales y que abarcan varios días de intensa actividad. Tal es el caso de los nahuas de la Montaña de Guerrero, donde el lapso del ritual abarca del 25 de abril, día de san Marcos, hasta el 3 de mayo, día de la santa Cruz; algunas comunidades cierran el lapso el día 2, otras el 5.

En Zitlala, por ejemplo, a partir del 25 de abril comienzan las «vísperas», que duran siete días, y durante los cuales se realiza una misa cada mañana y un rosario cada tarde; se bajan las cruces del cerro más importante, el Cruztenco, y se llevan a la casa de una de las autoridades responsables, un regidor; en tanto que los mayordomos llevan ofrendas a los pozos de agua y los padrinos de las cruces respectivas aportan dos grupos de danzantes, «zopilotes» y «machos». En los cuatro barrios que componen la comunidad se organizan sendos grupos; en cada uno hay cuatro doncellas (*ilpochtime*), que cargarán la cruz principal en la procesión que sube al cerro; cuatro señoras mayores (*cihuapilhuan*) portarán velas prendidas y sahumerios; cuatro «moleras» prepararán la «comida de los surcos» (*cuemil tlacuallo*), así como cuatro rezanderos y cantores dirigirán la petición de lluvias en la cima del cerro (Olivera, 1994: 86).

En la orilla del río se instala una enramada bajo la cual son llevadas las cruces, que son vestidas con cadenas de flores y pan de colores; las mujeres llevan canastas con semillas para que sean bendecidas por el padrino de la cruz. El momento más importante del ritual es cuando las autoridades hacen la ofrenda en nombre del pueblo y es entonces cuando aumenta el copal que se quema, los cohetes incrementan su frecuencia y se entonan las alabanzas dirigidas por los cantores. «Las ofrendas incluyen, además de se-

millas, flores, pollos y, por lo menos, cuatro pequeñas mantas bordadas [...] *tlaquentis* (vestidos), que amarran cuidadosamente en el madero vertical de las cruces» (Olivera, 1994: 87). Por la noche aparecen en las calles los *tecuanes*, jóvenes disfrazados de fieras, cuyos trajes imitan la piel de felinos, y portan enormes máscaras de cuero. Ellos presentarán al día siguiente peleas entre sí muy sugerentes para el reconocimiento de la presencia de la cosmovisión, como veremos.

El día 2 de mayo se sube de madrugada al cerro Cruztenco para realizar la gran ceremonia, un ascenso penoso que dura cuatro horas; se llevan los alimentos que compondrán la ofrenda y los implementos necesarios: pollos negros vivos, guajolotes, borregos, masa para las tortillas, etc. Al salir el sol se hace el primer ofrecimiento: encienden numerosas velas, rezan y son sacrificados los pollos negros; decapitados, se deja escurrir la sangre en un hueco hecho en el suelo, frente al altar, y colocan las cabezas de los pollos. Por su lado, cada regidor sacrifica cuatro guajolotes, cuyas entrañas son ofrecidas a los cuatro rumbos y luego colgadas de un arco encima del altar:

> Las entrañas son para los zopilotes, que son los ayudantes de los dioses; ellos acarrean las nubes, por eso también tienen derecho y necesidad de comer. Sólo ellos y las ardillas —antiguos habitantes de la tierra— pueden compartir la ofrenda (*ibid.*: 89).

Al final se realiza una comida colectiva con la carne de los animales ofrendados. A las tres de la tarde se hace la ofrenda mayor. En ese momento aparecen las danzas de «machos» y «zopilotes», mientras que las autoridades, arrodilladas y formando un círculo, preparan prendas en miniatura de manta que aluden a los niños muertos en el año transcurrido. En tanto que acompañantes de la Virgen de la Cruz, esos niños muertos ayudan a propiciar las lluvias. En seguida se sacan las prendas del año anterior, enterradas en los hoyos dejados por las cruces, y se reparten como reliquias entre la gente; las nuevas ropas se depositan y se instalan las cruces nuevas, adornadas con cadenas de flores. La comida se lleva al altar y todos rezan y cantan, sahumando las cruces:

> Cada regidor ofrenda, en un canasto cubierto con una servilleta muy bordada, la carne cocida de los cuatro guajolotes que sacrificó, un gran tenate con muchas tortillas, una medida de aguardiente, una cazuela con mole verde y pollo y cuatro *hueytamales*. De rodillas, todos los asistentes con gran fervor piden, entre gritos y

> llantos, en su idioma «que ya caigan las lluvias; para eso nosotros, pobrecitos pecadores, te venimos a dar tu ofrenda, tu comida, tu carne, tus grandes tamales» (*ibid.*: 91).

Mientras tanto, en las casas se adornan las trojes, llamadas *cuezcomates*, con cadenas de flores y en el altar doméstico se ponen las semillas que serán utilizadas en la siembra, junto con tamales y mole verde, todo ello a la cruz de la casa. El grupo familiar reza y canta alabanzas, imploran llorando para que las lluvias lleguen oportunamente (*ibid.*: 89).

Por la mañana de ese mismo día los *tecuanes* se preparan para pelear; se forman dos grupos y en cada uno se reúnen los jóvenes de dos de los cuatro barrios de Zitlala; dos personajes coordinan los encuentros. El *pasolote*, con un traje militar, una máscara de madera y una larga cabellera multicolor de fibra, actúa como el dueño de los *tecuanes*, a los que azuza con una víbora de raíz de árbol que lleva en la mano. El padrino, por su parte, es la autoridad del juego, es él quien autoriza cada pelea o la suspende cuando el vencido cae, para evitar que siga siendo golpeado. Cada *tecuane* lleva un grueso chicote que hace tronar y con el que azotará a su contrincante; por parejas se van enfrentando y la pelea se detiene cuando uno de ellos se rinde. El encuentro culmina cuando uno de los dos bandos se declara vencido, después de lo cual todos suben corriendo al Cruztenco para incorporarse a la comida ceremonial. Los nahuas expresan que sin esas peleas no habría lluvias suficientes (*ibid.*: 89-90).

En Acatlán, comunidad vecina, el ritual de petición de lluvias, llamado *atltzatzilistli*, sigue una pauta semejante a la de Zitlala, pues se inicia también el 25 de abril y alcanza su clímax el 2 de mayo, cuando se hace la ofrenda mayor en el cerro Cruzco o Hueytepetl. La ceremonia culmina con el ritual llamado «lavado de platos», cuando el mayordomo de la santa Cruz deja el cargo y ofrece una comida a sus colaboradores, devolviendo los trastos prestados para la fiesta. Sin embargo participan, además de los *tecuanes*, varios grupos de danza que aportan sugerentes elementos, como son los *tlacololeros*, los *ehecame*, los vientos, o también *cotlatlastin*, los «mecos» o «apaches» y los «maromeros».

En Acatlán el ciclo ritual se abre con una misa de rogación para la bendición de las semillas, realizada en un lugar conocido como Teyapan, el 25 de abril; se inicia entonces un novenario en honor de la santa Cruz y, por la noche, aparecen los *ehecame*, que recorren las calles y se presentan ante las autoridades. Distinguen a

estos danzantes el *teponaztle*, tambor de madera, y un tronco (*xochitelpochtle*) pintado con bandas de colores que pueden ser cuatro o dos, siempre aludiendo a los colores del maíz. Los participantes llevan máscaras de madera de color rojo, adornadas con lagartijas verdes labradas en pómulos y nariz; portan, asimismo, largas cabelleras multicolores de fibra (Díaz Vásquez, 2000: 60-61).

Después del recorrido, se presentan ante el comisario, quien recibe el *teponaztle* y, simbólicamente, le dan de beber mezcal, fuma un cigarro y luego da tres golpes al tambor, con lo que se inicia la petición de lluvias. Después de esta ceremonia visitan las cruces protectoras, ante las cuales ponen velas y flores, todo ello desplazándose muy rápido para, finalmente, volver a la casa del dirigente de la danza para guardar el *teponaztle*.

Los *tlacololeros*, por otra parte, representan el trabajo cotidiano del agricultor en los terrenos inclinados y pedregosos que dominan la Montaña de Guerrero, campos llamados en náhuatl *tlacolol*. Ataviados con un traje hecho de costales que rodea su cuerpo, llevan un gran sombrero de palma de ala ancha rodeado con un listón, una tosca máscara de madera y un grueso chicote. Al final de cada danza se azotan unos a otros con ese chicote, lo cual reproduce, según los propios danzantes, «los truenos y relámpagos que auguran buenas lluvias» (*ibid.*: 71).

Los «mecos» forman un grupo de danza que, como las ya mencionadas, está integrado exclusivamente por varones, quienes llevan un penacho de plumas de guajolote y una máscara de cartón, con un pantalón corto de terciopelo y un delantal, calzan medias sobre los calcetines. El dirigente se viste como mujer, con una blusa, una falda larga, una máscara y una larga trenza. Todos llevan un arco que hacen sonar al tiempo que lanzan un grito (*ibid.*). Finalmente, los maromeros visten también pantalón corto, delantal y pechero; se cubren la boca con un pañuelo, usan lentes oscuros y llevan un gorro de terciopelo; su espectáculo es el de un equilibrista que, al ritmo de la música, sube a una cuerda tensada sobre la que sostiene una vara de unos diez metros. Un personaje particular de esta danza es el *huetzquistle*, bufón que invita a bailar y beber mezcal de una botella que lleva consigo. Su vestimenta «consiste en un sombrero de charro, una máscara de madera que muestra un rostro sonriente, una camisa blanca y un chaleco con lentejuelas, así como un pantalón acampanado blanco» (*ibid.*: 72).

El ritual principal tiene lugar el 2 de mayo en la cima del Hueytépetl, a la que se sube en la madrugada; se adornan las tres cruces y se les ofrendan velas, copal, flores y aves vivas, además de las vís-

ceras llevadas para la ocasión; se degüella a los pollos en una piedra especial que queda bañada en sangre. Después de entonar cantos y rezar rosarios se reparte la comida. Los *ehecame* se dispersan hacia otras cruces y retornan para reunirse en la cima del cerro, anunciando su presencia con el golpeteo del *teponaztle*. Forman entonces un círculo y, al ritmo de su tambor, giran en una dirección y lanzan un grito para cambiar a la dirección contraria. El dirigente, que lleva el *teponaztle*, cambia el tambor por el tronco de colores, se acuesta de espaldas y con los pies recibe el tronco, lanzándolo hacia arriba y manejándolo con el empeine y las plantas. Estos danzantes participan en los días de la petición, del primero al 4 de mayo, y lo hacen también llevando flores y velas a las doscientas ochenta cruces guardianas de la comunidad (*ibid.*: 70). Por su parte los *tlacololeros*, que realizan su actuación a la hora de la comida, son dirigidos por un danzante que trae colgado al frente un tejón disecado, y al final de su presentación ruedan cuesta abajo, sobre piedras y plantas. «Durante la ceremonia danzan para evitar las plagas y los roedores. No toman descansos, por lo que deben consumir mucho mezcal para poder resistir el regreso» (*ibid.*: 65). Al mismo tiempo se desarrolla la pelea de los *tecuanes*, que se enfrentan a puñetazos con unos delgados guantes de piel. Varias parejas se enfrentan simultáneamente, y cada pelea termina cuando uno de los contendientes se retira. Dice la gente que «mientras más peleas, más lluvias caen» (*ibid.*).

A las dos y media de la tarde se inicia la procesión cargando las tres cruces, que han sido bajadas de sus pedestales; el recorrido que se hace es circular, para luego regresar las cruces a su lugar. Los *tecuanes* han preparado una rama en la que insertan unas flores rojas, el *tomoxochitl*, que depositan en las cruces. Durante la procesión recogen las ramas y las entregan a las muchachas con las cuales se casarán, pues es una señal de compromiso. Una hora después todos regresan y se reúnen en un lugar cerca del río llamado Apatlaco, para luego dirigirse al atrio de la iglesia, en medio de la música de una banda y ante el estruendo de los cohetes y el repique de las campanas: es lo que se llama *tlanamaquilo*, el encuentro (*ibid.*: 66).

Hay otras comunidades donde se realiza la danza con el *teponaztle*, pero en Zitlala el tambor tiene un lugar protagonista ya que ocupa el sitio del santo patrón. Custodiado por cuatro danzantes, dos *tecuanes* y dos *huixquistles*, en vísperas de la fiesta de san Nicolás, el *teponaztle* es llevado de prisa a las casas de las autoridades civiles y religiosas. Acompañado por varones, es colocado a los pies de san Nicolás para ser venerado. Luego, lo suben a las torres

de la iglesia y lo bajan para volver a venerarlo en el altar; visita la casa de los mayordomos, donde se come *pozole* y se bebe mezcal, para finalmente regresar a la iglesia. El *teponaztle* de Zitlala tiene labrado en su cuerpo un jaguar, y su sonido y papel se asocian con este personaje relacionado con la tierra, una entidad que devora. En Acatlán el *teponaztle* tiene labradas dos serpientes entrelazadas con dos cabezas, imagen que expresa la unidad de dualidades complementarias. Los ofidios, asimismo, son entidades vinculadas con la tierra y la lluvia: en el tiempo de sequía la serpiente es subterránea, como las corrientes de agua, y cuando hay humedad es aérea, como la lluvia y el arco iris (Neff, 2001: 365). La serpiente también devora: hay algunas que viven en los cerros y de tan gordas no pueden moverse; para atraer a sus víctimas escupen arroyos de saliva (Neff, 1994: 44).

Finalmente anotemos que el ambiente dominante al principio de la temporada de lluvias, cuando se hacen los rituales de petición, es el de la necesidad de sacrificios a la tierra; de ellos uno de los más valiosos es el de la sangre, tanto de los animales que se sacrifican en la cima de los cerros, como de los hombres mismos, que se expresa en las peleas de los *tecuanes*. Asimismo hay un periodo entre la fiesta de san Juan, el 24 de junio, y la de san Nicolás en el que los jóvenes de estas comunidades se enfrentan a pedradas a la orilla del río «para que la sangre vertida fecunde la tierra» (*ibid.*: 52).

Si después de realizarse estos rituales no llegan las lluvias, vuelven a repetirse tanto a escala comunitaria como familiar. Uno de tales rituales es el llamado *tlaahaltiliztli* o *tlaixamiliztli*, «baño o lavarse el rostro», que se realiza en la Huaxteca en alguna capilla cristiana, en la casa o en el *xochicalli*, templo donde se guardan las imágenes del culto nahua. En el sitio en el que se lleva a cabo, se instalan dos altares, uno dentro y otro fuera; se emplean imágenes católicas a las que se suplica intercedan ante los dioses mayores para traer la lluvia. Al terminar las plegarias, cuatro doncellas limpian el rostro de las imágenes con algodón y agua, el líquido es recogido en una jícara para regarlo hacia las cuatro esquinas, luego vuelve a recogerse el agua y se da a los asistentes para ser bebida. Posteriormente, un hombre joven sostiene una olla de la que las cuatro doncellas sacan el agua para arrojarla, veinte veces, sobre el techo de la casas, representando la lluvia. Las imágenes son llevadas en procesión a otras comunidades y luego son subidas al cerro, donde se ofrecen velas, copal, comida y aves.

En ese sitio erigen un altar en el que disponen muchas viandas y colocan en las cuatro esquinas unos palos de los que pende una

cuerda en la que cuelgan de las patas cuatro pollos o guajolotes recién nacidos, y los dejan vivos para que chillen hasta que finalmente mueren (Gómez, 2002: 115).

Cuando aparecen los primeros elotes se anuncia ya la cosecha, momento crucial que es celebrado en un ritual llamado *elotlamanaliztli* realizado sólo por algunas familias, por lo costoso. En el altar doméstico se prepara una ofrenda de comida, mientras que trece niños elegidos por el especialista, que representan a los elotes, danzan con ramilletes en las manos. De la milpa se traen mazorcas tiernas y cañas con todo y elotes, que al llegar a la casa son recibidas en un altar colocado a la entrada; los bultos son tratados con toda reverencia, el especialista danza, reza y los sahúma para darles la bienvenida, advirtiendo a los presentes de no molestar al maíz tierno, «que será arrullado y atendido como si fuera un humano pequeño». Instalados en el suelo de la cocina traen alimentos, los niños danzan, truenan los cohetes y el especialista, el *huehuetlacatl*, vierte comida y bebida sobre las mazorcas y pide se hagan tamales de elote, *xamitl*. Se hacen dos atados de cuatro mazorcas que son vestidos como hombre y mujer, y que son sostenidos por los hijos de la familia, en tanto los padres tienen en las manos otros dos atados de maíz viejo. «El *huehuetlacatl* reza y 'habla' al maíz tierno y al maíz 'padre y madre', a este último le dice que muy pronto será sustituido y le da las gracias por haber germinado a las nuevas plantas». Luego todos se saludan, se sahúman y danzan. Ya en la madrugada se hace una representación en la que un cazador, armado de su escopeta y acompañado de su perro, mata a un mapache que trata de robar maíz. El especialista sahúma al mapache muerto y reza para que los animales no destruyen la milpa (*ibid.*: 119).

El gran ritual de la cosecha es la fiesta de los muertos, que se celebra tanto en las casas como en los panteones; aunque no es éste el único momento en el que se les ofrenda, pues en la concepción de los nahuas los muertos tienen un trabajo que cumplir y en los momentos críticos, como la sequía, se les pide ayuda y se les apremia para que contribuyan con las tareas que les corresponden. Pero los muertos también dependen del trabajo de los vivos:

> Los nahuas dan su trabajo y su *fuerza* a los muertos con ofrendas en todas las ocasiones críticas relacionadas con la productividad y con la reproducción, entre ellas: cuando se casa algún miembro del grupo doméstico, al construir una nueva casa, cuando tratan de curar a un enfermo, en momentos de sueños extraños y cuando deja de llover durante la temporada agrícola y están en peligro las milpas (Good, 2004b: 159).

A partir del 29 de septiembre, día de san Miguel, se da la bienvenida a los muertos, se les ofrecen productos de la milpa familiar; en cambio las ofrendas del 31 de octubre y 1 y 2 de noviembre son las más abundantes y se conforman con elementos comprados. En la última ofrenda se presentan morrales, servilletas y ollas vacías, para que los muertos lleven comida; además, se les hacen encargos y les dan mensajes para ser llevados a donde habitan. Asimismo, las ofrendas ulteriores son enriquecidas con platillos de otras familias que mantuvieron relaciones de intercambio con alguno o varios de los difuntos visitantes. Cuando las almas de los muertos no reciben ofrendas lloran y se lamentan, se debilitan y buscan su alimento en otros lugares, alejándose hasta perderse. Esta situación se subsana en algunas comunidades, como en Ameyaltepec, en la Montaña de Guerrero, con una ofrenda colectiva organizada por las autoridades religiosas, en la que cada familia contribuye con diversos elementos:

> De esta manera buscan aumentar el número de muertos que acuden a la comunidad, cuyo trabajo está a su disposición; así sistemáticamente extienden su capital social a estas esferas sobrenaturales que han sido abandonadas por las personas que han internalizado los valores de la modernidad (*ibid.*: 176).

En la Huaxteca las almas llegan también el día de san Miguel; es entonces cuando se les ponen ofrendas, que son retiradas el 18 de octubre, día de san Lucas; luego viene la gran fiesta de *xantolo*, el 31 de octubre, 1 y 2 de noviembre, para finalmente ser despedidos hasta el 30 de este último mes (Gómez, 2002: 126).

III. EL CICLO DE VIDA

El transcurso de la vida del hombre, del nacimiento a la muerte, es considerado en los pueblos nahuas como un ciclo paralelo al del maíz. Las concepciones implicadas nos remiten a cuestiones generales articuladas en la cosmovisión, como la caracterización semejante entre la tierra y el cuerpo humano, sugerida ya en las plegarias pronunciadas antes de rozar el monte para la siembra:

> El cuerpo humano es concebido como si fuera la tierra: es susceptible de secarse, de pudrirse, de agotarse, si no se le trata con cuidado. El gesto del hombre hacia la mujer debe entonces ser tan prudente como el del sembrador hacia la tierra (Pury-Toumi, 1997: 140).

La procreación es un proceso de germinación que, como el maíz y las plantas en general, requiere un ambiente húmedo y cálido así como descomposición, podredumbre, para el crecimiento de la semilla, lo que tiene lugar en el vientre materno; éste es designado con palabras referidas a recipientes donde se conserva el agua o se hierve la comida. La mujer embarazada es calificada como enferma, sometida a un proceso de degradación que culmina en la muerte y abre paso a la vida. «*Miquic ya*, literalmente 'ella ya está muerta', es una frase pronunciada en el momento del último pujido, cuando la madre expulsa al niño» (*ibid.*: 149).

El nacimiento es un acto en el que el niño es recibido por la tierra, por eso la mujer da a luz en cuclillas; es ella la que da fe del destino del niño, así como es ella la que, al final de la vida, recibirá el cuerpo del difunto. La acción de sepultar, enterrar, es descrita con el mismo verbo que se usa para sembrar la semilla; finalmente, los huesos son la semilla de la que emergerán las futuras generaciones.

A los pocos días del nacimiento se realiza, en la Huaxteca, un ritual por el cual el niño es bienvenido y entregado a los padres por una partera, es cuando se le baña por vez primera, de ahí el nombre *moaltiliztli*. Al bañarlo, la partera «le sopla cuatro veces los oídos y le dice que siempre esté atento con sus padres». Luego es vestido con ropa nueva y envuelto en una hoja de *papatla* (la misma que se usa para los tamales), presentado ante el altar y entregado a la madre. Posteriormente se le asignará una pareja simbólica —generalmente son los abuelos o alguna persona adulta—. «A las niñas se les busca su *huehue* (viejo, marido) y a los niños su *tena* (vieja, esposa)». En este ritual se hace un ofrecimiento de atole por parte de los padres, por eso se le llama *atolhuiliztli* (Gómez, 2002: 126-127).

El ritual cristiano del bautismo, por el cual se da un nombre al infante, adquiere una importancia social en tanto es el medio para establecer relaciones de compadrazgo, un vínculo que es realzado en solemnes ceremonias y conduce a muy diversas relaciones de reciprocidad. El trato entre compadres y con los ahijados es de extremo respeto. En la Montaña de Guerrero los intercambios entre los compadres de bautismo adquieren una dimensión pública: el padre envía a la casa del padrino una comisión con una ofrenda de guajolote y tamales, el padrino a su vez regresa llevando una ofrenda de pan y plátano; en todo momento ambos grupos son acompañados por una banda de viento, recorriendo las calles en un ambiente festivo (Orozco y Villela, 2003: 182).

En la misma zona, el ritual de iniciación del compadrazgo por bautismo es el de la «lavada de manos»: los padres del bautizado

lavan las manos de los padrinos para formalizar el compadrazgo, lo que se cierra cuando se persignan con la mano derecha del otro:

> En Zitlala, el gran respeto para los compadres se manifiesta por la abstención de beber por parte de la familia del niño y de sus invitados. Ofrecer mezcal equivale en numerosos casos a realizar una ofrenda, contribuye a socializar al invitado, otorgándole un estatuto particular a otros miembros de la comunidad, haciendo de cada uno de ellos padres potenciales para cualquier niño del grupo (Neff, 1994: 58).

La importancia que los niños tienen en las concepciones principales de los campesinos nahuas se advierte por su intervención en diversas ceremonias. Los niños participan muy activamente en algunos rituales de petición de lluvias, como en Acatlán, donde son los que despluman a los pollos destinados para el sacrificio; igualmente, son quienes prueban los alimentos preparados para opinar sobre su cocción, por eso a ellos se les sirve primero (Calles, 1994: 101). En la ofrenda al maíz tierno que se hace en la Huaxteca, trece niños danzan diferentes sones frente al altar doméstico del anfitrión; provistos de ramilletes hechos con hojas de *coyol* y cempasúchiles personifican al maíz tierno, como lo pronuncia el especialista en sus rezos: *conemeh elomeh*, niños elotes, *conemeh kinescayotiah elotl*, los niños representan al elote (Gómez, 2002: 117).

Los niños muertos tienen también un lugar privilegiado en los rituales de Ameyaltepec y Oapan, en la Montaña de Guerrero, donde les son colocadas ofrendas de líquidos, pues se considera que no comieron maíz, es decir, no comieron tierra (Good, 2004b: 171). En el ritual de lluvias de Acatlán, ropa en miniatura, que representa a los niños muertos, es ofrecida y enterrada en la base de las cruces, pues así se espera que ellos ayuden a traer las lluvias (Olivera, 1994: 90).

No parece haber una ceremonia para indicar el paso a la pubertad, sin embargo esto se hace indirectamente en diversos contextos rituales. La fertilidad femenina es aludida en la petición de lluvias en Zitlala, donde cuatro doncellas cargan la cruz del barrio durante las procesiones; las cruces mismas representan a mujeres núbiles, pues en su fiesta son vestidas con huipiles bordados (Neff, 2001: 361). Lo mismo sucede en Acatlán, donde los *tecuanes* ofrecen las varas floridas, llamadas *tomoxochitl*, a las doncellas después de haberlas puesto ante las cruces veneradas (Díaz Vásquez, 2000: 65). En Ameyaltepec, niñas de entre seis y trece años se reúnen en la casa del fiscal para, bajo la dirección de

las «viudas», *ilamatzitzinteh*, preparar los tamales que se consumirán en la ofrenda en la cima del cerro. «Tanto la preparación de los tamales y las gallinas en mole como la ida al cerro y la velada de la ofrenda, que implica rezar y chillar para 'llamar al agua', son tareas especializadas de las niñas y las viudas» (Good, 2004c: 310). Finalmente, a las mazorcas recién recogidas y reunidas para guardarlas en el granero, a las que se ofrenda, son llamadas muchachitas, así como «nuestra venerada madre», por eso son alimentadas (Good, 2001a: 258).

Un ritual que cierra la etapa de la infancia, y en el cual los padrinos de bautismo cierran su responsabilidad, pues ahora sus ahijados son ya adolescentes, es el *mapakiztli*. Hincados frente al altar doméstico los padrinos, los ahijados y sus padres son sahumados mientras los músicos interpretan sones rituales, luego los padrinos sacan de sus morrales ropa nueva para los ahijados, el *tlakentiliztli*, «los visten, los calzan y los peinan». Posteriormente hacen el «lavado de manos», en el que los padres lavan las manos de los padrinos, que son secadas con un mantel de algodón. El especialista, un *huehuetlacatl*, pasa cuatro veces una vela, que tiene cada uno de los ahijados, por entre las manos de la madrina, seca las manos de ella y «pone su aliento sobre éstas» (Gómez, 2002: 128). Como veremos más adelante, la acción de peinar que ejecutan los padrinos está relacionada con el reconocimiento del ejercicio regulado de la sexualidad. En contraste con esto encontramos la imagen provocadora de las mujeres con el cabello suelto, como la *siuateyuga* de Xalitla y de las comunidades nahuas del río Balsas, «mujer nocturna» que recorre las calles para castigar a los trasgresores que deambulan a deshora (Celestino, 2001: 7).

El matrimonio es uno de los más elaborados rituales del ciclo de vida en las comunidades nahuas. Implica largas negociaciones, abundantes intercambios de bienes, principalmente donaciones por parte de los padres del novio, banquetes y una pautada entrega de la novia. Pueden distinguirse cuatro etapas: la petición, la formalización, el ritual de bodas y la entrega, serie que es llamada *xochitlaihli* en Xalitla, por la pieza de música que bailan los novios, también conocida como *xochipitzauac*, «flor delgada, menuda o frágil». En el camino al altar la madrina del novio peina a la novia y le hace sus trenzas con listones de colores (Celestino, 1994: 167, 177).

En la Huaxteca, el ritual de boda se llama *namictializtli*, y se realiza después de la ceremonia oficiada por el sacerdote católico en la iglesia. Camino al hogar del novio, en una casa cercana y frente al altar doméstico, tienden un petate sobre el que se instala la

novia y sus familiares, ahí la peinan y la vuelven a vestir; se dirigen entonces a la casa del novio, donde en el interior se ha puesto un petate en el que se acomodan los novios, los padres y los padrinos. El especialista, rezando y sahumándolos, los ata con una guirnalda de flores; reciben entonces los regalos y siguen los largos consejos a cargo de los familiares, los ancianos y el *huehuetlacatl*, para luego servir la comida ritual: albóndigas, acompañadas de refrescos y cervezas (Gómez, 2002: 129).

Las exequias, último ritual del ciclo de vida, es de gran importancia para los nahuas actuales. Cuando un individuo fallece se le prepara para el viaje que le espera con diversos objetos que le acompañarán al enterrarlo. En las comunidades nahuas del Balsas una persona recibe de sus padrinos un regalo ritual de ropa y una jícara pintada que llevará a su muerte; su cuerpo es ceñido con un cinturón hecho de mechas de velas ofrecidas por sus compadres. Cuatro o cinco granos de maíz rojo le son puestos en la boca. Además, le incluyen un morral y una cantimplora con agua; en el morral llevará algo de la comida ofrecida en el velorio y le servirá para ofrecerla a otros muertos que encuentre en el camino. Al separarse del cuerpo, el alma debe cruzar un río ayudada por un perro negro, que la abandona en un playón rocoso.

El alma camina sola y pronto aparecen los cuervos que empiezan a golpearla en la cabeza; para poder seguir su camino saca los granos de maíz de su boca y los arroja al suelo. Esto distrae a los cuervos y así el difunto puede continuar su viaje. Empieza a ver vegetación verde, exuberante, y muchas milpas altas; pronto el difunto se encuentra rodeado de milpas llenas de elotes, calabazas, frijoles, melones. Ve manantiales de agua cristalina que brotan por todos los lados.

Las almas que ya están ahí le dan la bienvenida y le solicitan noticias de la gente que dejaron; si no las trae, lloran y se entristecen, pero por el contrario, cuando llega con regalos y noticias lo festejan (Good, 2001a: 264).

En el *mihcatokiztli* de Chicontepec, en la Huaxteca, el muerto es bañado, vestido con sus mejores prendas y tendido frente al altar doméstico; luego, ya en el ataúd, la familia le pone dinero, papeles ceremoniales, algunos instrumentos de trabajo, agua «y un carrizo conteniendo semillas de amaranto, pepitas de calabaza, ajonjolí, piñón, maíz, frijol y otros». Al dirigirse al panteón, en el patio los espera una anciana con una jícara de ceniza colocada en el suelo que despedaza al paso del cortejo fúnebre; entonces sacrifica un gallo al pie de quienes cargan el féretro, en tanto la gente arroja

nixtamal o maíz al ataúd. De regreso del entierro todos se lavan la cara y los pies con agua que contiene plantas maceradas, para luego comer, beber y despedirse. Al día siguiente una anciana recoge la ropa del difunto y sus cosas y realiza el ritual del fuego nuevo (*tlatlikixtiliztli*) en la casa del difunto: sacrifica gallinas junto al fogón y apaga el fuego con una jícara de agua, recoge y tira las cenizas y prende un fuego nuevo. A los nueve días se hace la «levantada de cruz» por los padrinos respectivos, y al año se repite esta ceremonia (Gómez, 2002: 124-125).

En Naupan, Puebla, el ritual funerario está a cargo de un especialista llamado *tetokani*, «sembrador», quien es llamado por la familia del difunto para enterrar el cuerpo y organizar la «levantada de cruz» y la «despedida». Con la ayuda de otras personas que le acompañan, el *tetokani* comienza a cavar la tumba por la mañana, previa solicitud de permiso en la que ofrece aguardiente a la tierra, esparciéndolo a los cuatro rumbos. Mientras tanto se instala el cuerpo en el ataúd con un morral de ixtle, si es hombre, o una pequeña canasta, si es mujer, sus objetos de uso personal, algunos instrumentos de trabajo en miniatura, una botellita de agua, un pollo pequeño preparado y una servilleta con catorce *itacates* que contienen tortillas gruesas hechas con sal. Al enterrar al difunto se ponen en el fondo de la fosa las bolsas con su ropa; al momento de cubrir con tierra el ataúd, los familiares comienzan a llorar; acción que no se debe hacer antes para que el muerto haga su viaje en paz. Los padrinos tienden una cruz de papel de china donde había estado el cuerpo en su velación, que es levantada nueve días después, tras haber rezado el novenario. La última noche la familia prepara una ofrenda de tamales y otros alimentos; en la madrugada llega el *tetokani* para presentar la ofrenda y barrer la casa al término de la ceremonia. Al año se realiza el «cabo de año» con un ritual semejante; y a los siete años se repite por última vez, cuando se da la despedida al difunto (Velásquez, 2006: 62-83).

IV. EL HOMBRE NAHUA Y SU MUNDO

Existe un profundo vínculo existencial entre el hombre y el maíz, no sólo sus respectivos ciclos de vida siguen una secuencia semejante, sino que también comparten la misma sustancia primigenia. En el mito de origen conservado en la Huaxteca, el hombre fue hecho de masa de maíz, junto con frijol, chile y amaranto, además de huesos ancestrales. El maíz será entonces el sustento de su vida,

su sangre y su carne (Gómez, 2002: 61). El maíz, por su parte, tiene sangre, llora, padece sed y hambre, se entristece, respira, su corazón es la mazorca; asimismo el maíz es el «corazón» (*yolotzin*), el «principio vital» (*yoliatzin*), del hombre (Lupo, 1995: 275).

El hombre, a su vez, se compone de un cuerpo y varias entidades anímicas, o coesencias. Para los nahuas del Balsas son tres los componentes: el cuerpo (*itlacayo*), el alma o sombra (*itonal*) y su doble animal (*inawal*) (Celestino, 2001: 19). En la Huaxteca se hace referencia a tres entidades: el *tonalli*, que radica en la cabeza, se relaciona con el Sol y es inmortal; el *ihyotl*, aire corporal que reside en el hígado; y el *yolcayotl*, que otorga movimiento al cuerpo, hace que piense y tenga vida propia, «se encuentra en el *yolotl* (corazón) y junto con el *ihyotl* tienden a desaparecer provocando la muerte física de la persona». La condición anímica de tener *tonalli* se extiende a las plantas y a los objetos creados por el trabajo humano (Gómez, 2002: 78).

Entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla encontramos un sistema de entidades anímicas de cierta complejidad. En la base de esta concepción está el corazón (*yolo*), entidad inmortal e indivisible que transmite la energía al cuerpo y se le relaciona con la conciencia, la racionalidad y el equilibrio emotivo. Por otro lado está el *tonal*, coesencia animal de cada persona, que expresa el lado luminoso, diurno y caliente; esta entidad se liga al *yolo* a través de otra entidad, el *ecahuil*, que reside en todo el cuerpo, aunque su sede privilegiada parece ser la cabeza. Esta entidad muestra el lado oscuro, nocturno y frío (Signorini y Lupo, 1989: 57, 59, 77). Una persona puede tener hasta trece animales compañeros, siendo uno el principal, *tayecanque*, el que «determina el carácter de su contraparte humana, eventualmente su muerte» (Lupo, 2001: 359); en tanto que el *ecahuil* puede fragmentarse hasta en siete partes.

Estas entidades anímicas tienen una relación de oposición y complementariedad, se encuentran en precario equilibrio que puede ser alterado de diversas maneras, sea por las fuerzas y entidades que transitan por el mundo, sea por la acción humana, accidental o intencionada; así, por ejemplo, el «susto» puede provocar la separación del *ecahuil*, que puede ser atrapado y retenido por la tierra. Este sistema es el referente central en las concepciones vigentes de salud-enfermedad de los nahuas serranos de Cuetzalan, Puebla (Lupo, 1995).

Las concepciones sobre el cuerpo vigentes en los pueblos nahuas las encontramos también en la estructura de la vivienda que, como producto del esfuerzo humano, tiene alma, *calyolotl*; la puerta o

caltenti es la boca, el techo es llamado *calcuaco*, «sobre la cabeza de la casa», los pilares son sus piernas, *calicxit*. Los cuatro pilares, el altar, el fogón y la puerta constituyen las siete partes fundamentales de la casa. El altar se compone de los tres niveles generales. A su vez, el fogón constituye una representación del universo: el comal es el disco terrestre, el fuego, alusión al Sol nocturno, tiene también una significación femenina, pues la olla en que se recogen las cenizas, relacionada con el útero, es llamada *matzin*, viejita, y *tenan*, madre de la gente (*ibid.*: 153, 179, 185).

Finalmente, el universo es concebido, al igual que en la mayor parte de los pueblos mesoamericanos contemporáneos, en tres grandes niveles: la tierra, el cielo y el inframundo. Esta concepción fue atacada desde un principio por los evangelizadores por ir contra los textos bíblicos, por lo que pronto se matizaría con elementos de la cristiandad, ocultando su trasfondo mesoamericano. Sin embargo, en la Huaxteca encontramos concepciones menos contaminadas por el cristianismo, y a ellas nos referimos enseguida.

De forma cuadrangular y plana, la tierra está cubierta por un cielo que se compone de varios niveles o capas, lo mismo que el inframundo; estos niveles están escalonados y tienen también una forma cuadrangular. Cada uno tiene un nombre de acuerdo con los elementos de la naturaleza que alberga o con la entidad que le corresponde.

El más cercano a la tierra, el primero, es el lugar de los vientos, *Ehecapa*, donde tienen cabida el *ihyotl*, aire, así como los vientos buenos, *cualli ehecame*, y los vientos nefastos, *tlasolhecame*. En el segundo nivel, *Ahuechtla*, está el rocío, *ahuechtli*. El tercer nivel contiene la nube y el granizo, por eso se llama *Mixtla*. En el cuarto se encuentran las estrellas, por lo que se llama *Citlalpa*.

El quinto nivel es el correspondiente a las autoridades, los guardianes superiores, y se le llama *Tekihuahtla*. El sexto es *Teopanco*, donde están las entidades patronales, como Ompacatotiotzih, la mayor de ellas, el señor de la dualidad, por lo que también se le conoce como Ometotiotzi; es el que vigila el curso del Sol y lo acompaña en su recorrido. Otras entidades que residen en este nivel son Chicomexochitl, «Siete-flor», el señor de los mantenimientos; el número siete alude a la prosperidad. «Por sus cualidades de fertilidad se le asocia con las flores, símbolo de lo sagrado en el mundo náhuatl», Macuilxochitl es responsable del cuidado de las plantas comestibles y de los niños, de los ancianos y de las mujeres que acaban de dar a luz; Tonatiuh, el Sol, fuente de calor y luminosidad, se le relaciona con la noción de bien, con lo masculino y con

la fertilidad. A Meetztli, la Luna, se le vincula con la noche, lo frío, lo femenino y el mal, así como con Tlacatecolotl, el hombre búho, el caprichoso y voluble. En este mismo nivel se ubica también a los santos católicos (Gómez, 2002: 82).

En el séptimo nivel hay una especie de tope, llamado *nepancailhuicac*, el «límite del cielo», en cuya parte superior anidan los colibríes (*huitzitzilmeh*), «que alegran al Sol en su paso a mediodía» (*ibid.*: 61-62).

El inframundo, *mictlah*, tiene, a su vez, cinco niveles. En el primero, lugar de horcones, *tlaketzaltla*, están los cuatro cargadores de la tierra, *tlalmamameh*; en el segundo, *cipactla*, encontramos a la tortuga y al monstruo de la tierra en los que se apoyan los cargadores. Los gusanos llamados *tlalhuitzocmeh* residen en el tercer nivel, *tlalhuitzoctla;* el cuarto, *tzitzimitla*, es el hogar de las *tzitzimimeh*. Finalmente, en el quinto nivel, *Mihcapantli*, se localizan Tlacatecolotl Tlahueliloc, el hombre búho, y el Señor de los Muertos, Mikistli. En los confines del cielo y la tierra existen unas barreras de tela de algodón (*tlalcueitl*), que contienen el mar (*ibid.*: 62).

La noción que se relaciona con el término *tlalticpac*, la tierra, es la de un camino estrecho, literalmente «sobre la arista de la tierra»; esto permite destacar varias características de la cosmovisión nahua, como la de equilibrio, pues al desplazarse tiene el riesgo de caer de uno u otro lado, lo que significa enfermarse. En este plano asimismo es donde se encuentran, en una frágil y dinámica relación, el cielo y el inframundo, el calor del día y la frialdad de la noche:

> En el plano terrestre también se piensa que moran los *tlamocuitlahuianeh* (guardianes) y se encuentran en distintas partes de la geografía accidentada. Los *chanehketl* (duendes) están en las aguas terrestres y en los cerros. La *apancihuatl* (sirena) está en el mar. *Tepetlacatl* (Señor del cerro) habita en las colinas. *Tecohmilli* (Señor de la milpa) y los demás *tecohmeh* (patrones) de los vegetales comestibles viven en la superficie de la tierra (*ibid.*: 64).

V. VALORES CENTRALES DE LA COSMOVISIÓN NAHUA

Como se desprende de las referencias a diversas cuestiones relacionadas con la cosmovisión, hay una serie de principios que rigen su activa presencia. Podemos distinguir dos tipos: los de carácter ético, normativo, y los cósmicos, que aluden al movimiento del mundo, a su dinamismo, que articula y regula todo.

1. *Principios éticos*

La mayor responsabilidad que asume una persona es la de mantener el equilibrio, so pena de padecer enfermedades o incluso de perder la vida. Así, el trabajo agrícola implica romper un equilibrio, por lo que es fundamental realizar diversas ofrendas y oraciones que lo restituyan; es una acción de intercambio recíproco con la tierra. El equilibrio del cuerpo debe ser mantenido, la relación entre lo frío y lo caliente, en diferentes ámbitos, como el de la alimentación, requiere combinar adecuadamente los alimentos «fríos» y los «calientes». Amor y embriaguez, por ejemplo, alteran fácilmente el equilibrio corporal, cualquier exceso lo rompe. De esta suerte la imagen del diablo es mostrada, frecuentemente, como la del inmoderado; la creencia de un personaje, un charro o un rey, en el interior de las cuevas o de los cerros que promete riquezas a quien entre, alude al riesgo de perder la vida por permitirse un exceso.

El profundo impacto que provocó la reorganización impuesta por los españoles sobre los campesinos mesoamericanos condujo a la consolidación de la forma comunal de organizarse; la desaparición de la nobleza y la constitución de comunidades igualitarias, de macehuales, privilegió la exaltación de aquellos principios que reproducen y enriquecen el sentimiento comunitario. Tal es el caso de las nociones de amor/respeto (*tlazohtla*/*tlakaiita*), que han expresado los nahuas de la región del río Balsas, las cuales remiten al trabajo socializado, colectivo, a la colaboración en todos los ámbitos de la vida, lo que implica tanto a los humanos como a otras entidades y fuerzas vivas, tales como el maíz, los santos, la comunidad misma en tanto que entidad jurídica (Good, 2004a: 138). Trabajar juntos, actuar coordinadamente, constituir una unidad social eficaz, contenida en la expresión *san secan cateh*, es fortalecer la identidad comunitaria; en ese sentido la fiesta comunal es una de las más vivas manifestaciones de los valores apreciados, no sólo por fortalecer los nexos reproducidos en las redes de intercambio implicadas, sino también por lo que significa de vínculos con las entidades superiores. «Cada fiesta en su totalidad —la música, las danzas, la comida, los cohetes, las oraciones, las flores y otras promesas— es una ofrenda a los santos por parte del grupo» (*ibid.*: 138). Un principio más es el requerimiento explícito de mantener la tradición comunitaria, lo que se expresa en la metáfora del cordón que une a las generaciones, y se resume en las palabras *xhuel nicotinas*/*xhuel tikotoniskeh*, «yo no puedo romper el cordón/no podemos romper los hilos» (*ibid.:* 142).

2. *Principios cósmicos*

El universo es un sistema en movimiento que requiere la aportación constante de energía, lo que genera una red de intercambio entre los hombres y de éstos con los seres vivos, corpóreos e incorpóreos, que tiene que ser mantenida para continuar con la existencia misma. El trabajo es una fuente generadora de esa energía que se intercambiará, realizado en las condiciones ya aludidas de socialización. Es trabajo (*tekita*) la realización de las diversas ofrendas que se llevan a cabo a lo largo del ciclo de vida y del ciclo ceremonial comunitario, y más específicamente tanto la actividad organizativa como la participación ritual, como las danzas, los cantos, los rezos, los sacrificios. Todo ello nutre y mueve al universo.

Una de las formas más sugerentes en que se manifiestan las diversas nociones de energía cósmica es el desplazamiento circular en contextos rituales. Tal es, por ejemplo, la danza de las mujeres que se hace en Zitlala, al final de uno de los días que sigue la secuencia ritual; todas aquellas que trabajan duramente preparando la comida para los numerosos participantes, al final del día, frente a una de las cruces, se toman de la mano y, formando un círculo, realizan la *cihuadanza*. En otra ocasión, también durante los ritos que componen la petición de lluvias en Zitlala, las autoridades se arrodillan y forman un círculo para ofrendar las ropas en miniatura por los niños muertos, para ponerlas al pie de las cruces (Olivera, 1994: 90).

Una de las más espectaculares manifestaciones rituales del movimiento circular es la que desarrollan durante varios días los danzantes de Acatlán llamados *ehecame*; encabezados por su dirigente que toca rítmica y persistentemente un *teponaztle*, se desplazan corriendo, forman un círculo en torno a las cruces y a la piedra de sacrificios, en la cima del cerro, giran primero en un sentido, lanzan un grito, y lo hacen en el inverso; pero la acción más expresiva es cuando el dirigente se tira de espaldas al suelo y, solamente con los pies, hace girar un grueso tronco que tiene los cuatro colores de los rumbos del mundo, lo maneja con las plantas de los pies y el empeine y se orienta en las cuatro direcciones (Calles, 1994; Díaz Vásquez, 2000).

En el ritual de bodas, en Xalitla, en la danza principal que realizan los novios, al ritmo del son *xochipitzahuac*, acompañados por aquellos parientes que llevan los regalos, se constituyen tres círculos concéntricos. El primero lo forman los novios, que caminan en

círculo, primero en una dirección, luego en la otra; el segundo lo forman aquellos que cargan chiquihuites con los presentes, comida principalmente; el tercero lo hacen quienes llevan cartones de cerveza y cajas de refrescos (Celestino, 1994: 178).

Otra expresión de movimiento circular que alude a la energía, a la fertilidad, al Sol, al universo mismo, es la que muestran los danzantes del palo volador en la Sierra Norte de Puebla. Es una demostración de complejos movimientos circulares y en espiral, al girar y descender los danzantes, que tiene profundos significado en los rituales de los nahuas.

Finalmente, nos referimos a la disposición circular de las ofrendas en los rituales de curación en la Montaña de Guerrero. En las diferentes ceremonias que se registran para «levantar la sombra» se emplean figuras de masa, o bien tamales, para representar a hombres y mujeres (Weitlaner, 1994). Piedras y tamales, que semejan las montañas del paisaje, se disponen circularmente en la cima de un cerro; hay aquí una «representación simbólica del paisaje», pero sobre todo se marca una relación intrínseca entre el cuerpo humano, el cerro, los tamales y el paisaje mismo (Villela, 2001: 336).

Las manchas circulares del jaguar y de la serpiente, la boa de Mesoamérica, remiten a la noción de *tecuani*, fieras cuyo destino ineludible es devorar al hombre y al mundo; esta circularidad alude al tiempo y espacio cósmicos, concebidos como cíclicos, circulares, englobantes (Pury-Toumi, 1997).

EL OFICIO DE TEJER LA VIDA. RITUALES DEL CICLO VITAL ENTRE LOS NAHUAS DE LA SIERRA NORTE DE PUEBLA

Lourdes Báez Cubero

Entre los principios que operan en el sistema de representación de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla está el concebir el orden humano como coextenso del orden del universo (Bartolomé, 1997: 146). Esto implica que ambos órdenes no sólo comparten elementos afines, sino que además se encuentran sujetos a los mismos procesos. Un ejemplo claro que encontramos en este juego de paralelismos es la noción que concierne al ciclo de vida de los hombres, que se integra en un solo modelo junto al ciclo de la naturaleza y el del universo.

Estas correspondencias tienen su lógica en el hecho de que el hombre y todo lo que le rodea, como es el mundo natural y el cósmico, están constituidos por diversas fuerzas, las cuales son compartidas por todos, aunque no en la misma proporción. Por ello, también, todo lo que se encuentra en el mundo está animado, es decir, retomando las palabras de los nahuas serranos, «todo tiene corazón».

Durante varios siglos, en lo que fue Mesoamérica el gran ciclo de la existencia de la tierra comprendía el ciclo de vida de los hombres y el de las plantas, destacando de manera particular el maíz. Planta que era nombrada por los hombres como *Tonacayo*, «nuestro conjunto de carne», término que también era usado para referirse al cuerpo humano en toda su integridad. Del mismo modo se designaba a los frutos que la tierra obsequiaba a los hombres (López Austin, 1984: 172).

Estas concepciones tenían su sustento en el gran ciclo cosmológico, fundamentado sobre la idea de que el cosmos se encontraba en perpetuo movimiento de unión y disyunción de los principios

contrarios, que se alternaban para garantizar el equilibrio y orden del cosmos y para crear el tiempo (Marion, 1994: 138). En este modelo interpretativo se ubicaban el ciclo de vida de los hombres y el ciclo de las plantas, insertados dentro de un modelo cíclico regido por el movimiento de los astros y explicado a través del orden cósmico, lo que aseguraba la reproducción cíclica de la sociedad y de todo el entorno (*ibid.*: 143).

Uno de los mecanismos para mantener este gran motor se realizaba a través de la actividad ritual, que abarcaba desde aquellas ceremonias del ámbito doméstico, cuando tenía lugar el nacimiento de un nuevo ser, el matrimonio o la muerte de algún miembro de la familia, a las que tenían lugar en los campos de cultivo para propiciar buenas cosechas o agradecer los frutos de la tierra, hasta las celebraciones fastuosas que congregaban a toda la población en torno a alguna de las dieciocho fiestas del calendario ritual.

Actualmente, algunos de los eventos mencionados se continúan celebrando en comunidades de tradición mesoamericana, como los nahuas serranos del norte de Puebla. Si bien no en la misma forma, ni con el mismo sentido, ya que la ideología cristiana imprimió un sello característico a las prácticas de estos grupos. Sin embargo, podemos identificar la matriz cultural que ha dado origen a todas éstas.

En la ideología nahua actual, el modelo que prevalece para entender la vida de hombres, animales y plantas es también el cíclico. El hombre llega del mundo de la muerte que está bajo la tierra, permanece un tiempo en la superficie terrestre y, cuando muere, regresa al ámbito de donde provino. Lo que significa que el nacimiento, el crecimiento, la reproducción y la muerte de los hombres, animales y plantas se explican a partir del gran modelo cíclico que involucra a todo el cosmos.

En este marco cosmológico, donde el hombre se mueve entre fuerzas que circulan, éste tiene la obligación de contribuir a mantener el orden y equilibrio a través de diversas acciones. Y ello porque, con sus actos, tanto los realizados de manera consciente como los que ocurren de forma involuntaria, contribuye a desestabilizar el equilibrio de su entorno. Entre estos actos están el nacimiento y la muerte de los hombres. Porque tanto la llegada de un nuevo ser como la partida de un hombre provocan cambios profundos; no sólo en el entorno familiar, sino también en el comunitario.

I. EL CONTEXTO NAHUA SERRANO

Los nahuas de Naupan, municipio de la Sierra Norte de Puebla, habitan un entorno en el que la característica principal es la exuberancia de la naturaleza. El paisaje está conformado por montañas, escarpados acantilados, cuevas, así como por una profusión de ríos y cascadas; si bien una parte de los bosques han sido deforestados por la acción del hombre en su afán de subsistencia, aún se percibe en el entorno la prodigalidad de la naturaleza. En este paisaje generoso han convivido por siglos nahuas, totonacas, otomíes y tepehuas. Por ello, la heterogeneidad étnica y lingüística es una de las particularidades de esta región. Estos grupos serranos no sólo han compartido fronteras, sino que su interacción permanente ha dado lugar a un fecundo intercambio cultural entre los grupos asentados, sobre todo en el ámbito de las prácticas y creencias religiosas.

La importancia que el medio natural tenía para las antiguas culturas mesoamericanas se reconoce a través de las deidades que conformaban el panteón religioso. La observación de la naturaleza[1], realizada por estas sociedades de manera sistemática, les permitió construir referentes de enorme significación simbólica, haciendo posible que los espacios modelados por el hombre marcaran sitios referenciales, lugares que condensaban una multiplicidad de significados, dando lugar a la configuración de un paisaje en donde todos sus elementos poseían un simbolismo particular. Esta práctica les permitía «hacer predicciones y orientar el comportamiento social de acuerdo con estos conocimientos» (Broda, 1991a: 462) e influir en la elaboración de una visión estructurada del cosmos, con lo cual su vida adquiría un sentido de orden y armonía.

Los nahuas actuales también otorgan al entorno una relevancia de primer orden; esto se puede apreciar por la diversidad de acciones que realizan de manera constante con la finalidad de mantener el orden y la armonía no sólo del mismo espacio, sino también la de ellos; lo que implica que en su concepción cosmológica se mantiene la idea de la existencia armónica «entre el cosmos y el orden social, así como dentro de la sociedad misma» (*ibid.*).

Ello porque durante siglos el hombre ha mantenido una dependencia hacia su entorno natural para su subsistencia. Aun cuando

1. Retomamos este concepto de Broda (1991a: 462), quien la define como «la observación sistemática y repetida a través del tiempo de los fenómenos naturales del medio ambiente».

pueden observarse profundas transformaciones sociales que han tenido lugar a lo largo de cinco siglos, y de manera más acelerada en las últimas décadas, la vida de los indígenas de la Sierra Norte de Puebla —como ocurre con otros grupos a lo largo del país— continúa dependiendo de la tierra a través de la actividad agrícola, y como principal fuente de subsistencia persiste un denominador común: el cultivo del maíz.

Los elementos del paisaje que mantienen una fundamental importancia para la vida de los nahuas son: la tierra, el agua, el aire y el fuego. La relevancia de estos cuatro elementos y el simbolismo que cada uno de ellos tienen se expresan a través de las representaciones que de cada uno de ellos han elaborado. Así, a la tierra se la asocia con lo femenino, por tanto se la concibe como el lugar donde se produce la vida, ya que en sus entrañas se fecunda a los seres que habitan el mundo; pero, por otro lado, también la tierra es el receptáculo de todo aquello que culmina su ciclo en el mundo terrenal, por lo cual puede señalarse como punto de origen y destino de todos los seres que habitan el mundo. La tierra es concebida como un monstruo devorador, como lo sugiere la frase de una mujer nahua de Naupan: «La tierra es en esta que sembramos y comemos cualquier cosa para sobrevivir; y otra vez ella nos come». Lo que indica que todo lo que hay en este mundo procede de esta entidad ambivalente que, a la vez que da la vida por ser fecundadora, engulle también todo lo que llega a ella, ya que su apetito es insaciable. Periódicamente proporciona el alimento a los hombres y animales. Por su parte, el líquido vital por excelencia es el agua, que puede aparecer con connotaciones tanto femeninas si es terrestre, como masculinas cuando se le asocia a lo celeste. Este elemento es indispensable para la vida de hombres, animales y plantas, pero, al igual que todo lo que es parte de la naturaleza, puede llevar al hombre a su fin si no se tienen las debidas precauciones. En cuanto al aire, como representación del viento, contribuye con su acción a que las lluvias se encuentren presentes en los momentos necesarios para que la tierra proporcione, regularmente, sus frutos a los hombres; pero también en exceso ocasiona el caos y la destrucción. Por último, el fuego es concebido como el elemento regenerador del mundo y fundamental para alimentar a los hombres, ya que con su calor participa en la cocción de los alimentos para transformarlos y que puedan ser consumidos por los hombres. En el ámbito doméstico, el fuego debe permanecer encendido porque se considera que es el corazón de la casa. Pero, además, este último elemento, y el agua, se consideran elementos

lustrativos y purificadores simbólicos, ya que sirven para eliminar las impurezas de los hombres.

Como se puede observar, cada uno de estos cuatro elementos aportan lo indispensable para que el hombre pueda mantener una existencia más o menos satisfactoria sobre la tierra. Por tanto, es de primordial importancia que el hombre mantenga de manera permanente una buena relación con los entes vinculados a estos elementos, ofrendándolos constantemente para lograr mantener el orden y equilibrio fundamentales para el mantenimiento del mundo y con ello su propia existencia sobre éste. Tarea que debe emprender desde que llega al mundo hasta su retorno al ámbito de la muerte.

II. EL MUNDO DE LOS NAHUAS

Para entender el sentido y la importancia de las acciones rituales referidas al ciclo vital del hombre, es necesario conocer cómo se encuentra configurado el universo de los nahuas de Naupan, ese mundo simbólico con el que conviven día a día.

El universo conceptual de los nahuas serranos tiene como modelo vigente para identificar los planos que conforman el mundo, el tripartita horizontal, idea que comparten muchos otros grupos indígenas que pertenecen a la tradición religiosa mesoamericana. Los nahuas conciben un modelo en el cual el universo está compuesto por el plano celeste o *ilhuicac*, el plano terrestre o *tlaticpactli* y el inframundo o *tlalitec*, también llamado *mictla* o «lugar de los muertos». Este modelo se ve reflejado, a una escala reducida, en el fogón doméstico, llamado *texictle* en náhuatl, y que significa «ombligo de la tierra», con lo cual el comal se considera la superficie de la tierra y sobre ésta se encuentra el cielo. El fuego que cuece los alimentos es una réplica del inframundo y remite metafóricamente al espacio por donde realiza su recorrido el Sol nocturno; este Sol que transforma los alimentos para que el hombre pueda alimentarse tiene su equivalente en el Sol diurno, el que a través de la acción calórica lumínica producida por sus rayos solares ayuda al crecimiento de las plantas de maíz (Lupo, 2001: 344). Por su parte, las tres piedras que sostienen el comal, las *tenamaztle*, representan los postes que sostienen el mundo; una confirmación de este modelo lo expresó un informante cuando dijo convencido que «el fuego [refiriéndose al del fogón] es el mundo», lo que coincide con el término *texictle* como «ombligo de la tierra». Esta idea del universo

como una superficie plana y dividida en tres planos horizontales es compartida por otros grupos serranos[2] y se ve reflejada también en los altares domésticos, así como en los que se colocan en ocasión de la celebración de Todos los Santos el 1 y 2 de noviembre de cada año.

Es en este espacio donde coexisten hombres, animales y plantas junto a una diversidad de entes extrahumanos[3], la mayor parte de ellos vinculados con el espacio de la naturaleza, como los cerros, ríos, saltos, pozos, bosques, cuevas, y el doméstico: el fogón y el *temazcal*, ambos espacios vinculados también a la principal actividad de subsistencia humana: la agricultura. Todo ello reitera la importancia de mantener una buena relación con todo el entorno y sus moradores.

Los nahuas reconocen a los entes extrahumanos una capacidad superior porque son ellos los que los ayudan a resolver toda clase de problemas vinculados con su existencia cotidiana; pero a su vez son, además, los responsables directos de la buena marcha del mundo, lo que obliga a los hombres a establecer con ellos una constante interacción a través de la entrega de ofrendas y la realización de prácticas rituales. Esta conducta del hombre hacia todos los entes extrahumanos responde ante todo a las inquietudes y necesidades con las que él mismo se enfrenta por el hecho mismo de vivir en el mundo. Con estas acciones, el hombre espera poder influir en las fuerzas de la naturaleza que inciden directamente sobre sus medios de subsistencia, su integridad física y su bienestar social. Es decir, estas acciones van dirigidas, sobre todo, a mantener el equilibrio de todo el entorno donde se mueve el hombre, pues de este equilibrio depende su bienestar. Porque él mismo es partícipe de las fuerzas que circulan y animan el cosmos y dan regularidad a su vida, asumiendo con ello una mayor responsabilidad.

Si bien los entes extrahumanos mantienen frente a los hombres una superioridad indiscutible, entre la cual está la posibilidad de tránsito a través de todos los planos del universo, su conducta es muy similar a la de éstos, ya que pueden manifestar estados de alegría, de cólera, de envidia; esto motiva que satisfagan sus necesidades en muchas ocasiones sin el consentimiento de los hombres y,

2. *Vid.* Ichon (1990: 43-44); Lupo (2001: 342-343); Knab (1991).

3. Por «entes extrahumanos» retomo lo señalado por Lupo (*ibid.*: 356), que los concibe como aquellas entidades y fuerzas consideradas exteriores a la dimensión ordinaria de los hombres. Por lo cual este término abarca tanto a divinidades como a seres sobrenaturales.

sobre todo, a costa de su integridad física y espiritual; esto, obviamente, cuando no son correctamente recompensados. La similitud en el carácter de estos entes con el del hombre, como la ambigüedad, es entendible, pues muchos de éstos fueron también hombres en otro tiempo y originarios del mismo lugar; otros fueron dioses que también vivieron ahí como númenes tutelares, pero debido a una aventura mítica en la que participaron, y donde tuvo lugar un evento liminar, que los transformó en lo que actualmente son, y los obligó a refugiarse en los cerros, ríos, bosques, y desde entonces son celosos guardianes de lugares, de alimentos y de los mismos hombres[4]. Es justamente este vínculo el que hace que entes y hombres se encuentren dotados de cualidades similares. Un ejemplo claro es el de los santos. Los naupeños creen que cada santo patrón se parece a su pueblo, y el parecido se refiere tanto al aspecto físico como a la manera en que vive; así san Marcos es visto como ellos, igual de pobre y descalzo, lo representan como un anciano que viste camisa y calzón de manta; tiene bajo sus órdenes a los tigres, sus *nahuales*, que le ayudan a resguardar la comunidad.

Entre las divinidades importantes está el Sol, que es la figura principal del gran ciclo cosmológico. Los nahuas se dirigen a él como «nuestro padre», en náhuatl, *totecotzi*; con el mismo término se refieren a Cristo, lo que muestra una clara analogía entre ambos que se hace evidente en la celebración del Corpus Christi en Naupan, considerada una fiesta solar. Hay también otras asociaciones que resultan interesantes: *totecotzi* era el término con el que nombraban antes a la tortilla por ser elaborada con el alimento divino por excelencia: el maíz. Con lo cual se confirma el vínculo existente entre el grano sagrado y Cristo. Entre los totonacas serranos, el Sol y el dios del maíz son análogos y ambos pertenecen a la primera categoría de los dioses creadores. También existen en Naupan otras asociaciones vinculadas al maíz: san Francisco es considerado el «dueño» del maíz, lo que resulta lógico de acuerdo

4. López Austin (1994b: 21-22) destaca tres tiempos vinculados a la creación del mundo de los hombres: en un primer momento los dioses existen de manera apacible; muchos grupos definen este tiempo en sus mitos de creación como un tiempo donde todo era oscuridad; luego viene el tiempo en el que los dioses están activos y hay una intensa creatividad (véanse por ejemplo *Leyenda de los Soles*, *Historia de los mexicanos por sus pinturas*), que es el momento en que la aventura mítica tiene lugar: por ejemplo, el momento en que Quetzalcóatl baja al inframundo para recoger los huesos preciosos para crear a los hombres; por último, la etapa final tiene lugar a partir de una transformación para la creación del mundo de los hombres, en la que los dioses se retiran a otro plano, inaccesible a los seres humanos.

con la información proporcionada por Ichon acerca de los totonacas, para quienes san Francisco es uno de los nombres otorgados al Sol y a Cristo. De igual modo, en Cuetzalan, san Francisco, que es además el santo patrón del municipio, es identificado con Cristo-Sol (Alcántara, 1998: 141).

Otra de las divinidades que ocupan un lugar importante en la jerarquía del panteón en Naupan es la Cihuapipiltin, la «dueña» de los niños y patrona de las parteras[5]. Actualmente, esta deidad no presenta las mismas advocaciones que tenía varios siglos atrás entre los nahuas del Altiplano; sin embargo, existen aún algunas analogías que permiten hablar de cierta persistencia e incluso fusión con otras diosas madres. Por otro lado, la actual Cihuapipiltin no tiene definido claramente su equivalente cristiano; sólo encontré a una partera que, además de nombrarla durante el «levantamiento del niño», se dirigía a la Virgen María, a la Virgen de la Concepción y a la Virgen de Guadalupe. La gente entrevistada siempre se refirió a la Cihuapipiltin como la «dueña» de los niños y patrona de las parteras. Sin embargo, un hecho que puede proporcionar algunas pistas para destacar su asociación con figuras de la hagiografía cristiana es que el 25 de diciembre, fecha en la que se recuerda y celebra el nacimiento de Cristo, se festeja a las parteras, y la figura más cercana a esta deidad sería la Virgen María. Sin embargo resulta muy aventurado equipararla por la sola referencia de que en una fecha particular, la Navidad, coincidan la Cihuapipiltin, «nanita»[6] de todos los niños, y la Virgen María, madre de Jesús, porque la exégesis local no expresa la idea que aquí apunto. Este día, todos los niños que fueron traídos al mundo durante el año acuden con sus madres a la casa de la partera que los ayudó a nacer y, durante todo el día, las madres y la partera beben y bailan al compás de los sones. Anteriormente, la partera bañaba a todos los niños juntos en el *temazcal*. Estas acciones tienen lugar en una fecha muy significativa del calendario cristiano, aquella en la que se recuerda el naci-

5. Para los antiguos nahuas, estas diosas llamadas Cihuapipiltin eran las mujeres muertas en el primer parto. Durante éste, la partera invocaba a la diosa para evitar que las mujeres fueran presa fácil de estas diosas en el momento de dar a luz. Eran estas divinidades, junto con las mujeres que morían valientemente durante el parto y los guerreros muertos en combate, las que acompañaban al Sol en su recorrido diario por el mundo. Y si bien era un honor morir bajo estas condiciones, había temor al momento del parto; por eso se rogaba a los dioses solicitándoles su intervención para la protección de la madre y su hijo.

6. El término «nanita» se refiere a quien está encargado exclusivamente de cuidar y proteger a los recién nacidos.

miento de Cristo, y, en el caso específico de la celebración en Naupan, esta ocasión representa un renacimiento de todos los niños.

En la concepción actual de los nahuas serranos, la Cihuapipiltin aparece como «dueña» y como divinidad creadora; la comparación con las divinidades totonacas y nahuas puede sugerirnos que, anteriormente, ella ocupaba un sitio importante en el panteón de dioses de Naupan. Es probable que con el tiempo tuviera lugar una fusión de varias deidades con advocaciones similares, entre ellas la de la antigua Cihuapipiltin. Esta deidad permaneció como síntesis de todos los atributos del resto de las diosas madres. Actualmente, entre la diversidad de atributos que se le dan, encontramos que es «dueña», protectora, madre, abuela y «nanita». Por eso, la gente dice que cuando los bebés duermen y ríen es porque su «nanita», la Cihuapipiltin, juega con ellos. La conciben, además, como muy celosa guardiana de los niños recién nacidos, a quienes cuida y protege durante siete meses, periodo de tiempo que coincide con el destete[7].

Otra divinidad que comparte algunos de los atributos de la Cihuapipiltin es santa Martha, la «dueña» del *temazcal*, que se concibe también como abuela de todos los hombres. Quizá la divinidad del antiguo panteón nahua con la que hay más similitudes es Toci, la abuela madre del *temazcal*, vinculada también con la tierra en su papel de dadora de vida, pues es ella quien proporciona el alimento a los hombres. En Naupan, santa Martha únicamente se vincula con el nacimiento de los hombres al tener como su ámbito específico el *temazcal*, representación metafórica del «vientre de la tierra». Muchas de las terapias para la cura de males se realizan en el *temazcal*, por lo que también podemos asociar este espacio con el renacimiento de los hombres. Los elementos con los cuales se encuentra asociada son la tierra y el fuego.

Como veremos más adelante, la Cihuapipiltin y santa Martha detentan un rol preeminente en la primera etapa de la vida de los hombres en Naupan, junto con la partera, cuyo papel se equipara al de estos personajes del panteón local. Estas dos divinidades, involucradas directamente en el ciclo de vida de los nahuas serranos, forman parte del complejo de deidades vinculadas a la Madre Tierra. Ellas poseen los elementos necesarios para la subsistencia del hombre sobre la tierra, como son la fertilidad humana y vegetal que contempla los aspectos selénicos asociados con la fecundidad

7. Aunque ello resulta relativo, ya que en estos contextos indígenas es común que las madres continúen amamantando a sus hijos por más tiempo.

y el ciclo de vida-muerte, atributos que también encontramos en la partera nahua, también llamada respetuosamente «abuelita».

III. EL CICLO DE VIDA DEL HOMBRE Y SUS IMPLICACIONES SIMBÓLICAS

Los nahuas de Naupan mantienen un conjunto de rituales orientados a enfatizar las principales etapas del ciclo de vida de los hombres como el nacimiento, el matrimonio y la muerte. La importancia de ritualizar el ciclo vital parte del hecho de que la presencia del hombre sobre la tierra es temporal y llena de obstáculos a los que tendrá que enfrentarse durante toda su vida; ya que, en principio, el entorno no le pertenece, pues tiene sus propios «dueños», entes extrahumanos a quienes les debe su permanencia en el mundo; son ellos los que le proveen de todo lo necesario para su supervivencia. De ahí la necesidad de presentarles ofrendas permanentemente, desde que llega al mundo, hasta el momento en que retorna al lugar de origen. Pero también debe pedir perdón por las faltas cometidas por transgredir sus espacios, por ensuciarlos, por extraer el alimento.

Los nahuas entienden el ciclo vital de todos los seres vivos que se encuentran en el mundo como un juego de alternancias entre la vida y la muerte, donde la vida es resultado de la muerte y a su vez ésta es la que genera la vida. Ello explica por qué las más importantes acciones rituales de los nahuas sean aquellas relacionadas con el nacimiento y la muerte. Pero deriva también de que estos dos acontecimientos del ciclo vital: nacimiento y muerte, provocan cambios drásticos de orden social y biológico, no sólo en el entorno familiar, sino que sus efectos perturban realmente el contexto donde se mueve, particularmente el que tiene relación con su mantenimiento.

Este proceso cíclico de vida-muerte reproduce metafóricamente el camino que sigue el Sol como elemento creador y ordenador del movimiento cósmico. La analogía con este astro se basa en que el Sol nace, muere y renace (Florescano, 1992: 32); por eso la muerte no constituye un fin, sino un tránsito acorde con la alternancia de los principios opuestos y complementarios. Así tenemos que todas las etapas de la vida del hombre, desde que llega al mundo hasta que fallece, como Marion expresa (1992), «son las fases de un mismo proceso dinámico que permite al hombre nacer de las tinieblas, adquirir poco a poco la fuerza y el estatuto de un

adulto, antes de volver a sumergirse en el mundo de las sombras, después de haber cumplido con sus responsabilidades en el seno de la sociedad» (*ibid.*: 542).

Esto significa que el hombre sólo está de paso por el mundo terrenal por un periodo de tiempo preciso, debido a que es responsable de una función específica que deberá llevar a cabo, pues cada ser «ya trae su trabajo desde que nace», citando las palabras de una mujer nahua. Es decir, desde el momento en que irrumpe en el mundo terrenal su destino ya está signado por las divinidades. De ese modo, si su trabajo es bueno o malo no depende de él, pues fue elección divina. Como ejemplo cito nuevamente las palabras de una informante para tratar de explicarme lo que significaba la suerte en los hombres, a propósito de aquellos que habían nacido para ser *nahuales*: «es como uno, es como cristiano, como [los] señores, ¿qué va a saber qué tiene [en] su corazón?, Dios [dis]pone quién va a ser *nahual*».

Esta frase ilustra muy claramente que el hombre no es «dueño» de su propio destino, no elige cuál va a ser su trabajo en el mundo, que puede ser afortunado o no como el de los *nahuales*. Cada uno llega con una misión y a ésta debe restringirse; de no seguir los designios que le fueron conferidos se corre el riesgo de recibir el castigo divino. El destino de los hombres es entendido como la fuerza interior que las divinidades les otorgan cuando se encuentran en el vientre materno, para que puedan vivir en el mundo terrenal.

El hombre llega del mundo de los muertos y su origen es la tierra, la cual también será su destino cuando su tiempo en este mundo concluya; su tiempo, entonces, es cíclico, igual que el de todos los seres vivos que le rodean, como el maíz, el modelo paradigmático para entender el desarrollo del hombre. Al irrumpir en el mundo, en el momento de nacer, provoca un desequilibrio del entorno, un desorden que puede resultar peligroso. Pero no sólo el recién nacido llega con esa carga negativa que hace temer a todos los que le rodean, también su madre regresa de ese mundo cargado de muerte que es el inframundo; por ello el parto es visto como una batalla que se libra con la muerte. Por lo tanto, es factible considerar que el parto es análogo a la agonía, al tiempo que antecede a la muerte; lo que se confirma con los rituales que tienen como marco el *temazcal*. Para la madre retornar a la vida es un proceso lento que requiere acciones purificadoras y lustrativas, mientras que para su hijo esto lleva más tiempo; sin embargo, al inicio ambos se encuentran en un estado liminar, puesto que no

pertenecen al tiempo y espacio ni de los vivos ni de los muertos, y ahí es donde reside el mayor peligro, dado que su condición ambigua es una amenaza para el orden social.

El hecho de que la madre y su hijo recién nacido se encuentren ya en el mundo de los vivos no implica que todo para ellos esté resuelto. Se ha señalado que el mundo terrenal no le pertenece al hombre. Si bien dentro de éste hay un entorno socializado, aquel en donde estableció su vivienda, y otro que pertenece sólo al mundo natural, en ninguno de los dos puede andar libremente, pues cada ámbito tiene su propio «dueño», cuyo poder es mayor que el de los hombres. Estos entes son los verdaderos «dueños» de todo el entorno y a ellos hay que solicitar permiso para emprender cualquier acción, o bien retribuir por cualquier desorden cometido, que muchas veces ocurre de manera accidental o se trata de un acontecimiento consciente como el nacimiento.

Entre los eventos más significativos que pueden provocar en estos entes la «ira» o el «enojo» están el nacimiento y la muerte. Esto se explica porque en principio la llegada de un nuevo ser implica que ocupará un espacio para vivir y necesitará ser alimentado. Por otro lado, por llegar intempestivamente del inframundo su condición no se encuentra bien definida, es ante todo ambigua, ya que como nace con la «mancha original» contamina todo lo que se encuentra a su alrededor, circunstancia que también se extiende a su madre. Por ello, ambos deben permanecer recluidos en un espacio específico dentro de su vivienda, la cual, por la condición particular en la que se encuentran sus moradores, se convierte en un espacio marginal, donde las fronteras entre la vida y la muerte se confunden y los límites entre ambas se diluyen. Más aún, la muerte impregna el entorno, invade el espacio por donde la madre y su hijo se mueven, y dominará mientras no superen el estado liminar en el que se encuentran, el cual es de quince días, tiempo necesario para incorporarse al mundo social de los hombres, lo que justifica que durante este tiempo la actividad ritual experimente su nivel máximo de intensidad.

Ahora bien, este primer periodo de prácticas rituales es el tiempo más importante para los hombres debido a la situación particular en que se encuentran, como hemos anotado, que deriva del hecho de que la madre y su hijo llegan impregnados por una sustancia contaminante, cuyo origen se remite al pecado cometido por los padres del recién nacido cuando éste fue engendrado a través del acto sexual. La fuente de contaminación es la sangre expulsada por la mujer durante el parto. Esta sangre es esencial-

mente peligrosa porque procede del mundo de los muertos[8], y provoca que tanto ella como su hijo sean seres muy vulnerables y frágiles ante cualquier adversidad; pero no sólo ellos están contaminados por esta sustancia, sino que pueden contaminar a quienes se encuentren cerca de ellos.

La madre es la que primero recupera su situación anterior. Después del tiempo requerido, su equilibrio corporal se normaliza, pues ha regresado al mundo terrenal. Lo que facilita este tránsito se debe a que ella ya es un ser que alcanzó la plenitud social por haber cumplido con la parte más importante de su misión: la de ser madre, una función inherente a las mujeres. Sin embargo, la condición de su hijo es aún bastante precaria: es un ser indefenso que necesita más que todos la protección de las divinidades y, por supuesto, de sus parientes directos; aún no se considera un ser social, ya que no se ha incorporado formalmente a la comunidad, y continuará con ese estatus hasta completar una primera etapa de su vida. Su «dueña», la Cihuapipiltin, cuidará de él durante siete meses, siempre atenta a que no se transgredan las normas, lo cual depende de sus parientes y de los otros miembros de la comunidad.

IV. LAS RITUALISTAS

Se ha evidenciado la importancia de los actos del hombre para que las divinidades puedan cumplir su función, pero no cualquiera puede dirigir las acciones que éstas requieren para mantener el orden social comunitario. Es necesario que la conducción de estas acciones las realice alguien dotado de capacidades particulares para tal tarea.

En este campo de los saberes son precisamente los especialistas rituales quienes se destacan de otros miembros de la comunidad,

8. En cuanto a la sangre arrojada durante el parto, los nahuas afirman que ésta es el desecho del proceso de gestación; es la «porquería» que sale después de mantenerse retenida en el cuerpo de la mujer. Recordemos que el equilibrio corporal es fundamental para el bienestar del cuerpo, del orden social y del orden natural. El hombre y la mujer tienen distintas cualidades térmicas: la del varón es caliente y seca, la de la mujer, fría y húmeda. Pero hay variaciones dentro del mismo esquema corporal; es necesario, entonces, que exista un equilibrio aun en un mismo cuerpo. Con parámetro semejante la sangre es también una sustancia ambivalente; dependiendo de la situación puede presentar variantes en lo que respecta a su cualidad positiva o negativa. Vemos que por una parte es símbolo de vida, es el fluido donde se aloja el poder fecundador que circula por todo el cuerpo; pero es igualmente contaminante en determinados periodos, como durante la menstruación y después del parto, cuando es expulsada del cuerpo de la mujer.

porque tuvieron que pasar por algún acontecimiento ineludible que les marcó con un destino predeterminado para el resto de sus vidas.

Esto se manifiesta en algún momento de la vida de ciertos hombres, aquellos que fueron elegidos. El señalamiento de ciertos acontecimientos fortuitos que se presentan como una prueba que dichos individuos deben sortear, prueba que muchas veces puede resultar difícil de superar, y que podría definirse como peligrosa, porque se hace presente a través de una enfermedad grave. Si ésta logra superarse significa que a partir de ese momento, que puede definirse de transición, estas personas ocuparán un sitio especial dentro de su sociedad, en el que también su relación con lo sagrado quedará en una posición superior a la del resto de su grupo: ése fue el destino que les otorgó la divinidad.

Con respecto a los saberes tradicionales de los nahuas serranos, no existen formas institucionalizadas que los regulen, como las que existían entre los antiguos mexicanos (Lupo, 1995: 58). Sin embargo, sí hay un grupo de especialistas religiosos que desarrollan una amplia gama de prácticas rituales y, al igual que en tiempos prehispánicos, los nombres con los que se designan corresponden al tipo de actividad, mas no a las funciones (López Austin, 1967: 87). Es evidente que el nivel de conocimiento de estos especialistas es superior al del resto de la población; pero no es suficiente que este sector posea un corpus de conocimientos referentes a su sistema de representación del mundo, ya que muchos hombres, aun sin ser especialistas, los tienen; entonces, lo fundamental es tener la capacidad creativa de ejercer ese saber con pleno dominio y seguridad. Ya que si bien no hay una regulación institucional del saber, una de las condiciones para pertenecer al privilegiado grupo de especialistas rituales es haber recibido la autorización de la divinidad mediante signos de procedencia sobrenatural que se manifiestan a través de sueños, enfermedades y visiones, entre los más frecuentes. Aunque también es fundamental la predisposición natural del elegido al recibir el llamamiento para poder convertirse en un especialista de lo sagrado.

No todos aquellos que trabajan con lo sagrado pasan por el mismo proceso de iniciación. En Naupan encontramos tres formas de acceder al universo de los ritualistas: hay quienes hacen su trabajo «por puro gusto», es decir, empiezan a trabajar sin que alguien los guíe o indique cómo hacer las cosas, ya que les atrae este tipo de trabajo y lo hacen, aun con las limitaciones que ello conlleva, como el no haber pasado por la prueba de la enfermedad, lo que implica que no recibió el mandato divino y, mucho menos, el conocimiento

de la divinidad. En otros casos, acontecen hechos que obligan a los hombres a actuar sin tener la experiencia ni los conocimientos previos, aunque logran enfrentar la situación de manera óptima; como ocurre con algunas parteras que se ven en la necesidad de ayudar en un parto y a partir de ahí, gracias a la práctica, deciden dedicarse a esta profesión; pero la población no confía mucho en este tipo de especialistas. Ya que la forma más común y la más valorada por la sociedad naupeña es la que compete a aquellos hombres y mujeres que recibieron la designación de la divinidad a través de ciertos avisos, esto es, señales que se manifiestan a través de sueños o durante estados febriles provocados por alguna enfermedad que puede presentarse a cualquier edad, incluso dentro del vientre materno. Estas experiencias son interpretadas como un mensaje de las divinidades para indicar al elegido que deberá llevar a cabo un tipo de actividad especializada y relacionada con el mundo sagrado, y que es fundamental para regular las relaciones entre los hombres y las divinidades.

En este espacio me ocuparé sólo de las mujeres ritualistas que intervienen en la primera etapa del ciclo de vida de los hombres: el nacimiento. A este grupo de mujeres ritualistas se las conoce como: *tocitzti*, «nuestra abuelita», *tlamatque*, «la que sabe», o *tlachixque*, «curandera». Los términos más comunes para referirse a ellas son los de «abuelita» y «partera». El primero de ellos sintetiza, por su condición de anciana, un cúmulo de conocimientos que sólo con la edad se pueden adquirir y que le confieren el respeto y la admiración de todos; y por otro lado sintetiza las distintas funciones que ejercían las divinidades femeninas en las diferentes esferas relacionadas con los aspectos telúricos, agrarios, de la fecundidad y de la salud, no sólo de los hombres, sino también de las plantas. Es decir, aparentemente todas las funciones que ejercen estas ancianas son diversas, pero, en realidad, todas se relacionan entre sí, ya que se encuentran estructuradas a partir de las mismas esferas de actividad en las que se movían las diosas vinculadas a la Madre Tierra en la época prehispánica. De todas ellas, la de partera es sin lugar a dudas la más relevante, pues se parte de la premisa de que la reproducción humana es la tarea más importante asignada a los hombres por las divinidades.

Lo anterior implica, entonces, que su campo de acción no sólo comprende acciones relacionadas con el nacimiento de los hombres, sino que se extienden a todas las etapas fundamentales de la vida de éstos, como el matrimonio y la muerte. Pero, además, sus actividades rituales involucran a las relacionadas con el ciclo agrícola.

Por todas las acciones que desarrollan estas mujeres ritualistas, bien pueden ubicarse en la categoría que Gruzinski (1988) define como «hombres-dioses»[9], porque se parte básicamente de los campos de acción en los que ponen en práctica sus saberes y los medios con los que entablan comunicación con lo sobrenatural, esto gracias a la sabiduría que poseen y que es producto de años de experiencia. Pero se trata, sobre todo, de un don otorgado por las divinidades para que lo pongan al servicio de su comunidad. Por ello, hay que agregar a estos atributos el respeto y prestigio que gozan entre toda la población, por la experiencia que les dan los años y por su vínculo permanente con sus deidades, que son las que les transmiten sus saberes, lo que las hace ser frecuentemente solicitadas, incluso por gente de otras comunidades.

Es evidente que toda elección que llega de la divinidad hacia alguien en particular hace de éste un receptáculo divino y, a partir de la iniciación, dios y hombre estrechan sus vínculos, incluso, muchas veces ambos son concebidos como iguales. Gruzinski (*ibid.*: 33) ha señalado algo muy cierto en relación a estos ritualistas: «No hay poder sin cuerpo que lo reciba y práctica que lo intensifique». Bien podemos afirmar que estas ritualistas en Naupan poseen ese poder al que se refiere Gruzinski, y que proviene de la fuerza divina que constantemente les está transmitiendo el conocimiento para ejercer su trabajo. Por ello, gracias a ese poder conferido la comunicación con las divinidades es posible. Pero, además, gracias a ese poder sobrenatural que estas mujeres poseen, tienen acceso a lo inaccesible, como moverse por aquellos lugares sagrados donde moran los dioses (*ibid.*: 35). De esta manera, cada ritualista se convierte en una mediadora entre la divinidad y la comunidad aunque, como se dijo, es común que se consideren como una misma persona, porque los poderes que tienen pueden equipararse a los de las deidades, que son evidentemente superiores a cualquier individuo común de la comunidad. Esto se confirma cuando la gente asegura que solicitar algo a alguna de ellas es casi hacerlo a la propia divinidad.

Para llegar a formar parte del selecto grupo de especialistas de lo sagrado, existe una serie de condiciones fundamentales, como es la que remite a la forma en que se convirtieron en especialistas de lo sagrado. La primera de ellas, y la más importante, es la suerte

9. Gruzinski (1988: 33), en su trabajo sobre los especialistas rituales que sobrevivieron al periodo de la Conquista, define al hombre-dios como el individuo que posee poder sobrenatural para comunicarse con el dios tutelar y entablar un diálogo con él a través de distintas vías como la del éxtasis, la posesión o la alucinación.

del día en que nacieron, don otorgado por Dios que las marcó para toda su vida colocándolas cercanas a él. Entre las parteras entrevistadas, una señaló que su suerte se debió, además de pasar por la enfermedad grave en el vientre materno, a que nació el día de san Andrés; otra nació en viernes, día clave, junto con el martes, para esta profesión. Otra condición es la prueba que tuvieron que superar al ser elegidas y que se presentó en la forma de una enfermedad. Esta enfermedad puede considerarse como una forma de muerte transitoria que debe superarse para renacer como una persona nueva y con dones especiales, distintos a los del resto de la población. Es común que durante la enfermedad se presenten sueños reveladores que les indican que a partir de aceptar su destino, éste debe orientarse a aliviar los problemas de su comunidad, además de la confirmación por parte de otro ritualista consolidado. Si son fuertes y logran superar esa etapa peligrosa, la tarea es evidente: asumir su trabajo como especialistas de lo sagrado.

Otra de las particularidades que tienen los especialistas rituales[10] es que todos tienen un cerro «patrón»[11] al que deben sus saberes. Los conocimientos les llegan a través de los sueños después de haberles ofrendado generosamente. En el caso de las mujeres ritualistas, el cerro patrón que las orienta para ejercer su profesión es el Citlaltepetl. Además, es el cerro patrón de la cabecera municipal, y uno de los más poderosos de la región considerado de género masculino. A él acuden la mayor parte de los curanderos de Naupan que le deben sus conocimientos; van a dejarle su ofrenda antes de realizar algún trabajo, para que su *tonal* pueda viajar mientras duerme, y también al concluir la terapia.

V. EL NACIMIENTO: ACCIONES RITUALES

Las acciones rituales de esta primera etapa en la vida de los hombres tienen dos finalidades muy concretas: proteger al recién nacido de los «dueños» de su entorno y ayudarlo a integrarse en el mundo social de los hombres, al que acaba de llegar. Estos dos objetivos son los que guiarán todas las acciones simbólicas del nacimiento, que abarcan desde que la criatura llega al mundo hasta

10. Aquí me refiero a todos los tipos de especialistas rituales que hay en la región, indistintamente del género.

11. Por lo general, el cerro patrón de cada ritualista se ubica en la comunidad de residencia.

el día que tiene lugar el «lavado de manos». En esta primera etapa de la vida, todas las acciones rituales tienen un carácter prioritario, debido al peligro que corre el recién nacido por su condición de fragilidad y vulnerabilidad. Por ello, es importante que los personajes involucrados en esta fase inicial de la vida del niño sean aquellos vinculados con las deidades responsables de proteger al recién nacido, como la partera, cuya función es precisamente la de facilitar la inserción del recién nacido en el seno de su sociedad.

Son seis las acciones que tendrán lugar para cumplir con los objetivos iniciales en la vida de todo individuo: «levantamiento del niño», «enterramiento del cordón umbilical, «baño en el *temazcal*», «lavado de ropa», «tirar el *ocopetate* en el monte»[12] y el «lavado de manos». Las cinco primeras acciones tienen lugar en un periodo particularmente breve, sólo en quince días, tiempo suficiente para ayudar a la madre y al niño a incorporarse al mundo de los hombres y para solicitar la intervención de las divinidades a fin de proteger al recién nacido. La última acción tiene lugar mucho tiempo después, no hay límite de tiempo[13]. Los recursos económicos de los padres del niño son, en cierto modo, los que determinan el que pueda celebrarse este ritual.

La primera de las acciones, «levantamiento del niño», tiene lugar inmediatamente después de que la criatura nace. Al salir del vientre materno, se deja caer sobre la tierra, pues debe establecer contacto físico con el ámbito del cual procede, y ahí se queda hasta que salga toda la placenta. Después de que el niño ha tocado la tierra, la partera lo toma en sus brazos, lo limpia con un trapo y corta el cordón umbilical. Luego lo carga y lo «levanta» para presentarlo a su «dueña», la Cihuapipiltin, a quien le pide que lo cuide y que no le ocasione ningún daño. Así lo explicó una informante: «Cuando se levanta se sahúma con humo de copal, y [con] el refino también, hace así [asperja] la partera; así hace, dicen que pa' que no agarre el aire [a] los niños, pa' que no agarre el aire»[14].

12. Lo que llaman *ocopetate* es una de las especies de un helecho (*Pteridium aquilinum)* (L. Kuhn), cuyas hojas son pequeñas y suaves al tacto.

13. Me tocó presenciar en una ocasión un «lavado de manos» en el que los dos niños protagonistas ya tenían ocho y once años respectivamente.

14. Lo que observamos aquí en esta acción es que la fuente de peligro son los «aires» (*yeyecame*), entes extrahumanos que afectan sobre todo a los seres más indefensos. Éstos aparecen en los momentos cruciales de la vida de los hombres, aunque también en cualquier momento una persona puede tener un encuentro con estos entes que no respetan edad ni sexo. Los «aires» aprovechan el «espacio» que se «abre» en las situaciones marginales, cuando los individuos se encuentran estruc-

Los objetivos de la partera al asperjar al recién nacido con refino es ahuyentar a los malos «aires» que puedan dañar al niño, y también proporcionarle el soplo vital. El padre del niño coloca una moneda en el lugar donde se echó el refino. Esta moneda es parte del pago a la partera y, simbólicamente, también se le paga a la Cihuapipiltin.

La finalidad de «levantar al niño» es pedir a la deidad su protección para que no dañe al recién nacido y lo cuide. Lo que se ofrece a la Cihuapipiltin es importante para que proteja a la criatura; pero esto no es suficiente, pues es necesario, además, que se respeten las normas y se cumpla con cada etapa del rito en este primer periodo de la vida de los niños.

Después de que el niño ya fue «levantado» por la partera, la acción siguiente es el «enterramiento del cordón umbilical», es decir, el cordón umbilical y la placenta, que llegan cargados de esa esencia vital que permite que los hombres puedan vivir en el mundo por ser la fuerza que las divinidades le otorgaron en el momento de la concepción. Por lo cual, al enterrarse el cordón umbilical, parte del nuevo ser, de su fuerza concentrada en éste, se reintegra a su fuente original, la tierra[15]. Pero no sólo regresa parte de la energía vital, sino que se establece un vínculo indisoluble entre el recién nacido y la tierra.

Es el padre del niño el encargado de cavar un hoyo para que ahí quede enterrado el cordón umbilical con la placenta. No existe preferencia en cuanto al sitio en que debe ser enterrado; tampoco hay un lugar específico en función del sexo como ocurría entre los nahuas antiguos o en otras comunidades actuales[16]. En Naupan, cualquier sitio dentro del mismo solar es bueno, siempre y cuando no esté muy alejado de la vivienda; tiene que ser en un espacio

turalmente indefensos, para introducirse dentro de ellos y provocarles daño. En el caso del recién nacido es obvio que su situación liminar lo coloca como un ser sumamente indefenso y frágil, por lo que el peligro es mayor.

15. López Austin (1994b: 136) explica por qué el cordón umbilical es motivo de un tratamiento especial después del parto; señala que «se debe principalmente al hecho de que, a pesar de encontrarse separado del cuerpo, en tanto el alma sigue en esencia ahí, no se contemplan como ajenos a él, pues finalmente las esencias sólo se unen a las de la tierra reintegrándose al todo universal».

16. Los nahuas antiguos enterraban el cordón umbilical de los recién nacidos en lugares distintos dependiendo del sexo: si era varón se enterraba en el campo da batalla, para favorecer que el niño fuera buen guerrero cuando creciera; el de las niñas se enterraba cerca del fogón, en alusión a la actividad principal de las mujeres (Sahagún, 2000: lib. VI, cap. XXXI, 619). Algunas comunidades indígenas siguen esta misma lógica: el de los niños se entierra en el monte, y el de las niñas junto al fogón.

abierto, pero en el mismo perímetro donde tuvo lugar el alumbramiento. Después de enterrar el cordón umbilical, sobre ese sitio se coloca una piedra grande y plana, de preferencia cuadrada, que tiene dos propósitos: proteger el cordón umbilical de los animales —como los perros— y marcar el sitio para reconocerlo cuando tenga lugar el «lavado de manos». El enterramiento del cordón umbilical se realiza inmediatamente después de «levantado» el niño. Se requieren también el refino y unas breves palabras que la partera dirige a la Cihuapipiltin:

> No te enojes Cihuapipiltin,
> aquí te entrego, no te enojes,
> que viva muy bien la criatura,
> que crezca muy bien,
> que no encuentre nada,
> que viva muy bien la criatura.

Una vez «enterrado el cordón umbilical», ambos, partera y padre del recién nacido, beben aguardiente en ese sitio. Con esta acción se sella un compromiso entre la partera y los padres del niño: por una parte ella se convierte en «abuelita» del niño por el hecho de haberlo ayudado a llegar al mundo, pero, por otra, la partera y los padres del niño son compadres a partir de ese momento.

La tercera fase es el «baño en el *temazcal*», acción que se desarrolla al día siguiente del alumbramiento. La partera se encarga de bañar a la madre y al hijo. Antes de iniciar el primer baño debe colocar una ofrenda a santa Martha, «dueña» del *temazcal* y «abuela» de la tierra, consistente en flores, copal, cigarros y refino, acompañados siempre de breves palabras para reforzar la petición. Su primera acción es echar refino en cada una de las cuatro esquinas del *temazcal*, así como a ambos lados del fuego o *texictle*. Luego coloca en el mismo sitio dos cigarros a cada lado, junto con las flores, y los sahúma con el copal. Este regalo a santa Martha tiene el propósito de solicitarle que cuide al niño, como lo reitera en forma clara con las breves palabras que pronuncia, pero que seguramente, junto con la ofrenda entregada, ayudarán a persuadirla para que cumpla con la petición que se repite en todos los momentos. La partera apela, en las últimas palabras, a su condición de abuela de la criatura, vínculo que también ella, santa Martha, comparte:

> Aquí te doy santa Martha,
> recíbelo tu regalo,
> [para] que no le pase nada a la criatura,
> yo soy su abuela de la criatura.

Al terminar estas acciones enciende el fuego para calentar las piedras del *temazcal*. Al mismo tiempo, en el interior se calienta una olla grande con agua, a la que se agregan hierbas consideradas «calientes» (laurel, hoja santa y bejuco). La cocción se empleará para bañar a la madre y a su hijo. A continuación las piedras que se colocaron sobre el fuego se rocían con agua fría para producir vapor. El *temazcal* cuenta con una plataforma donde se extienden hojas de *ocopetate* (una especie de helecho), sobre las que se acuestan las personas para que el vapor no les llegue directamente. La partera empieza a «hojear»[17] sobre las articulaciones, el vientre, la espalda, los tobillos y las caderas. No debe «hojearse» en otras partes del cuerpo porque se puede ocasionar un mal. Después de la «hojeada» sigue el baño con jabón y el agua con hierbas que sirve para enjuagar. Al salir del *temazcal* la madre y su hijo deben cubrirse perfectamente y permanecer acostados e inmóviles durante un rato hasta que el exceso de calor baje.

En total son seis los baños de *temazcal* que deben repartirse a lo largo de quince días, pero sólo en la primera ocasión se coloca la ofrenda a santa Martha. Es importante que los baños se hagan cada tercer día para proporcionar calor y propiciar que éste se vaya incrementando, de manera gradual, en el organismo de la madre y su hijo. El baño no sólo es para que el cuerpo se estabilice en su temperatura normal, sino que también sirve para purificar y eliminar toda la suciedad con la que llegan al mundo la madre y su hijo. La purificación y la lustración no dependen exclusivamente de la acción del agua, el fuego es coadyuvante en estas acciones por ser un elemento transformador. El calor generado contribuye al renacimiento de la madre y su hijo[18].

De las cinco primeras acciones que tienen lugar durante los

17. La «hojeada» consiste en atraer el vapor agitando un manojo de plantas sobre ciertas partes del cuerpo, aplicando golpes leves en las coyunturas, sitios especialmente sensibles a la entrada de los «aires», sobre todo en cuerpos debilitados, como es el caso de la parturienta y su hijo.

18. El fuego del *temazcal* es, junto al del *tenamaztle*, el principal elemento simbólico de las viviendas. El *temazcal* sintetiza una doble acción: por un lado, está la unión de los elementos agua y fuego, ambos elementos purificadores y lustradores; por otro, su analogía con la matriz de la tierra lo convierte también en un espacio genésico (Ichon, 1990: 332). El *temazcal*, en su representación metafórica, es el vientre de la tierra, lugar de donde surge la vida, pero también es lugar de muerte. La imagen del fuego del *temazcal*, asociado al fuego subterráneo, lo hace aparecer como receptáculo del horno cósmico (Galinier, 1997: 117), es decir, lugar de creación. El mito de creación del Sol a partir del fuego señala la primacía de este elemento como condición para la creación de la vida.

quince días que suceden al parto, el baño en el *temazcal* es la parte más importante de esta etapa inicial en la vida de los hombres. Ello, en virtud de que esta fase implica el renacimiento simbólico tanto de la madre como de su hijo. Sin embargo, no basta esta sola acción; es preciso cumplir con otras disposiciones que incluyen una alimentación adecuada, la reclusión y el reposo durante quince días.

En la siguiente etapa, el «lavado de ropa», la partera también es la encargada de llevar las prendas de la madre y de su hijo a lavar al río, en un lugar específico donde acostumbran a lavar la ropa de las mujeres que dan a luz y que llaman *cihuapilaco*. La importancia de esta fase, la cuarta de las acciones rituales vinculadas al nacimiento, estriba en que entre los nahuas persiste la creencia de que todo aquello que está en estrecho contacto con el cuerpo, como la ropa y las cobijas, son extensiones del mismo. Por lo cual, todas aquellas emanaciones contaminantes que provoca el parto, proceden de la sangre y contagian la ropa de la parturienta, deben eliminarse mediante agua y jabón.

El «lavado de ropa» debe realizarse también seis veces. La primera vez tiene lugar el tercer día después del alumbramiento. La partera junta toda la ropa utilizada durante el parto, incluyendo las cobijas. Lleva todo al río; el lugar escogido debe estar aislado. Si hay mujeres que están lavando en el sitio donde la partera acostumbra a lavar, se retiran y la dejan sola debido a que corren peligro de contaminarse. Antes de lavar la primera vez, la partera debe realizar una ofrenda al río. Todo lo que utiliza como ofrenda debe ser proporcionado por el esposo de la parturienta, pues la familia es la que se encuentra en deuda con las divinidades; la partera es sólo la intermediaria. Lo que se da al «dueño» del río incluye flores, velas, refino y copal; este último no se enciende, sino se deja en la piedra. Antes de empezar el lavado de ropa, la partera coloca todo sobre la orilla y, dirigiéndose al «dueño» del río, le suplica:

Aquí te doy un poquito de refino,
y que no le pase nada a este niño,
que no le pase nada de las cosas malas,
y te pedimos un gran favor,
para que crezca el niño,
para que después el niño no se enferme,
para que después no le pase nada malo.

La acción de dejar un regalo al «dueño» del río se ejecuta dos de las seis veces que se lava la ropa. La segunda ofrenda se realiza a

los ocho días de nacido el niño y sirve para reiterar el pedido, pues el agua, además de considerarse un elemento vital, es también muy temida, junto con todo lo que tiene relación con ella, como el arco iris, el rayo, el relámpago y el trueno. La creencia general es que estos fenómenos pueden provocar la muerte de quienes han transgredido las normas en lugares donde hay presencia de este líquido.

La penúltima fase de los ritos de nacimiento, «tirar el *ocopetate* en el monte», también se realiza dos veces: la primera, a los ocho días después del alumbramiento, y la segunda, a los quince días, cuando ha finalizado la etapa más peligrosa. El lugar a donde se debe llevar a tirar el *ocopetate* está fuera del ámbito comunitario, en el monte, espacio donde el hombre debe observar mayores precauciones, pues está poblado de entes peligrosos que buscan que los hombres transgredan las reglas para obtener de ellos la ofrenda más preciada: la fuerza de su vida[19].

La encargada de «tirar el *ocopetate*» es también la partera. Cuando se describió el baño en el *temazcal* se dijo que en su interior se tendían hojas de un tipo de helecho conocido en la región como *ocopetate*. A los ocho días, después de que la madre y su hijo hayan sido bañados tres veces, el *ocopetate* debe cambiarse por uno recién cortado, fresco, pues sobre aquél ha caído toda la suciedad. Sin embargo, no puede dejarse en cualquier lugar, pues sus «dueños» se enojarían. Por ello, antes de tirar el *ocopetate* en el monte, la partera debe ofrecer regalos al «dueño» del lugar.

La ofrenda en esta ocasión reviste una importancia particular, ya que estos regalos son los *itacatitos* que ofrece el recién nacido, y es la primera ofrenda del niño a las divinidades, como la Madre Tierra, el arco iris y el «dueño» del monte. Los *itacatitos* consisten en seis o doce bolitas de masa revuelta con frijoles, pero sin chile, ya que afirman que «el bebé no come chile». El número debe ser exacto. Estas bolitas se envuelven en hojas de *papatla*[20] y se amarran con las cintas con las que las mujeres tejen sus fajas[21] en

19. Hay infinidad de testimonios de individuos que sucumbieron a las trampas puestas por estos entes: el encuentro con el «dueño» del bosque sin ir debidamente protegido; la seducción de la bella mujer, la «llorona», que guía a los hombres hacia el barranco, hacia una muerte segura; el ofrecimiento hecho por el «aire» —disfrazado de persona—, que después se convierte en una serpiente mortal.

20. La *papatla* (*Heliconia schiedeana*) es una planta silvestre cuyo hábitat es el bosque tropical subcaducifolio; se emplea en la región para envolver los tamales de maíz, a los que proporciona olor y color (Martínez Alfaro *et al.*, 1995: 180-181).

21. Hay una analogía interesante entre la faja femenina, la serpiente y el arco iris. En Naupan señalan que la lengua del reptil es como las fajas de las mujeres; de

colores rojo, amarillo, negro, blanco y verde, que son los del arco iris. Este fenómeno de la naturaleza asociado al agua, muy temido y sumamente peligroso para el recién nacido, es otro de los destinatarios[22]. Igualmente lo es el «dueño» del monte, ya que es en sus ámbitos donde se tiran los desechos de las acciones purificadoras. Además de los *itacatitos* que ofrece el niño, no debe faltar el refino, bebida sagrada y muy apreciada por todos los entes que andan por todo el entorno. Este paso es trascendental, ya que constituye la primera ofrenda del niño, conformada por el alimento más importante para el ser humano: el maíz. Asimismo, dicha ofrenda representa un regalo contractual, pues obliga al destinatario a que participe en el intercambio. El niño ofrece maíz, alimento divino que es también sustento de los hombres, y, a cambio, solicita bienestar durante el tiempo que transcurrirá hasta convertirse en un ser social pleno, ya que es entonces cuando inicia su recorrido por el mundo de los hombres.

Al término de esta etapa de cuidados postnatales, la partera ya no se ocupará del niño hasta el día que tenga lugar el último ritual vinculado al nacimiento, el «lavado de manos». Sin embargo, esto no significa que el niño quede liberado del peligro; su situación continúa siendo precaria. Sus parientes cercanos serán los encargados de tomar las precauciones necesarias para cuidar de él. Es la Cihuapipiltin, su «nanita», la que tendrá también a su cargo su protección durante los primeros siete meses de vida.

La última de las acciones simbólicas, el «lavado de manos» o *moma*'*tequilo* en náhuatl, es una celebración que tiene como ámbito específico el hogar del niño, ya que ahí tuvo lugar el alumbramiento y quedó enterrado su cordón umbilical. En esta fase —a diferencia de las anteriores, que tienen un carácter más privado, pues la mayoría de las acciones son realizadas sólo por la partera— participan, además de los padres y el niño, los parientes cercanos —que ayudarán a la elaboración de toda la comida—, los padrinos de bautizo, los invitados de éstos, los músicos y dos enfloradores —uno por parte de los padres del niño y otro que llega con los pa-

igual manera, la serpiente se encuentra asociada al arco iris. En las narraciones sobre este fenómeno meteorológico el animal siempre aparece al final, pero asumiendo diversas formas —como dinero, alguna mujer, un niño que llora— para engañar a quien se le acerca.

22. El peligro no sólo es para el niño recién nacido, sino que amenaza a todas las personas, ya que cuando sale, nadie toca el agua ni sale de su casa, pues el daño que ocasiona la transgresión es la muerte.

drinos—. Cuando los padres hicieron la elección de los padrinos y éstos aceptaron, les transmitieron la «mancha original».

El «lavado de manos» reviste una gran importancia porque es el primer acto público en el que participa el niño, lo que justifica que la celebración sea más compleja, por lo que no se escatiman recursos para hacer de ésta una gran fiesta en la que participan gustosos muchos invitados. Se baila y bebe durante todo el día.

Para esta celebración se prepara la piedra que custodia el cordón umbilical, la cual es forrada con hojas de *papatla*; el escenario se complementa con una gran guía de flores alrededor de la piedra. Otros adornos se elaboran formando ramilletes sobre un palo forrado de *papatla* llamados en náhuatl *xochihuetztle*, que se colocan en los cuatro extremos de la piedra. También se colocan cuatro velas, una en cada extremo, y el incensario a un lado, junto con suficiente copal. Hay además una jícara roja decorada para vaciar el agua, un pañuelo nuevo para secar las manos, el jabón y la botella de refino. Todo esto es proporcionado por los padres del niño a la partera, quien se encarga de arreglar todo el escenario muy temprano, antes de que los invitados lleguen hacia las nueve de la mañana. Los padres invitan previamente a otros personajes que colaborarán en el ritual y cuyo papel es fundamental para la buena marcha del mismo. Entre ellos está el *xochichihque*, que prepara con anticipación todos los arreglos con flores. Otros son los «tocadores», los *tlasonsoncame*, que también llegan temprano para recibir a los invitados con sones de «costumbre», música que se escuchará durante todo el día.

La parte de mayor importancia del ritual, y en la que queda al descubierto el verdadero objetivo de esta celebración, es el «lavado de manos» a los padrinos por parte de la partera. Su relevancia se expresa a través de las palabras pronunciadas por ella, tras el respetuoso saludo:

> Aquí que se haga el trabajo compadrito,
> aquí se lo damos, aquí en esta convivencia,
> que le lave las manos,
> y aquí celebramos juntos con la flor
> porque ya hizo un gran favor,
> e hicimos padres para este niño,
> y ahora también con la flor de Dios,
> para que aquí al alzarlo,
> ¡con qué alegría!
> ¡y con qué agradecimiento!,
> y aquí le agradecemos,

y esto se ha hecho desde nuestros antepasados,
y esto que hicimos ahora,
no sabe cuánto se lo agradecemos,
pero gracias, muchas gracias.

El «enfloramiento» por parte del *xochichihque* de todos los que se encuentran presentes sella esta ocasión excepcional. Entre cada acción el refino es también parte fundamental de la misma, ya que no sólo es compartido por todos los presentes, sino que la tierra es también destinataria del líquido bendito.

El baile ocupa un lugar especial, pues los sones de «costumbre» que ejecutan los «tocadores» tienen entre sus finalidades ubicar a los participantes en una dimensión metatemporal, es decir, en una dimensión que trasciende el espacio ordinario para poder establecer una comunicación con lo sagrado, con las divinidades invocadas por la partera. Los sones se ejecutan de cuatro en cuatro, bailando en círculo y alternando los sones hacia un lado y otro. El baile ritual semeja el movimiento helicoidal del que ha hablado López Austin (1984)[23].

Cuando la bebida está a punto de terminarse, los anfitriones empiezan a preparar el *tencaole* o bocado con que se obsequiará, en agradecimiento, a los padrinos por haber aceptado el compromiso de apadrinar al niño[24]. Este regalo consiste en un *chiquihuite* con tamales, otro con guajolotes cocidos y un jarro con mole. Antes de salir de la casa, el *tencaole* se cubre con una servilleta bordada y se sahúma para infundirle un carácter sagrado. La mayor parte de los que se encuentran en la fiesta acompañan a los padrinos a su casa. Los tocadores interpretan durante todo el trayecto el «son del camino», que todos bailan con mucha alegría. Al llegar a la casa de los padrinos, bailan nuevamente los sones y se hace la entrega de los regalos de forma muy ritualizada para agradecer el que hayan

23. El *malinalli* al que López Austin hace referencia (1984: 66) está conformado por dos bandas de naturaleza opuesta, una fría y otra caliente, que actúan en constante movimiento y al conjuntarse en el centro, en la superficie terrestre, logran la comunicación con los otros mundos. De esta manera se da lugar al tiempo. A través del movimiento hacen que las fuerzas del inframundo asciendan y las del cielo desciendan. Esto es posible gracias a la actividad ritual.

24. Este compadrazgo, el del bautizo, es denominado de «grado» y es el que reviste mayor importancia. La relación derivada de este vínculo es comparable a la de un parentesco consanguíneo, ya que se establecen las mismas normas de conducta: la primera de ellas establece las restricciones para una posible relación sexual entre los compadres, que se considera incestuosa; pero también entre los parientes de ambos que abarquen tres generaciones entran en esta restricción.

aceptado el compromiso. Todo termina con una sencilla comida ofrecida por los padrinos a todos los acompañantes.

Con el «lavado de manos» se concluye la primera etapa del proceso ritual del ciclo de vida de los hombres. Como reflexión general, es necesario reiterar la vulnerabilidad del ser humano cuando llega al mundo terrenal, condición que lo acompaña en cada momento transicional de su vida; de ahí la importancia del acto ritual para los nahuas.

VI. REFLEXIONES FINALES

Los rituales del ciclo vital, en este caso los de nacimiento, demuestran la fragilidad de los seres humanos en un mundo que no les pertenece del todo, pues sólo están de paso temporalmente para cumplir el trabajo que les fue impuesto por las divinidades cuando llegaron al mundo. Las acciones simbólicas del ciclo vital tienen lugar a partir de dos planos: en el plano cósmico, donde el ritual se sitúa como mediador entre las divinidades y los hombres, y en el plano social, en la medida en que incide en las propias experiencias de los actores para lograr una vida más armónica entre los individuos y entre ellos y su entorno.

Las ofrendas que se otorgan a las distintas divinidades involucradas en esta primera etapa de la vida de los seres humanos operan a partir del principio de reciprocidad, que se extiende a todas las esferas del cosmos (Lupo, 1995: 269) a través de la circulación de fuerzas y bienes. Estas ofrendas, que se presentan a las divinidades a modo de intercambio, pueden clasificarse en dos tipos, de acuerdo con lo propuesto por Lupo (*ibid.*: 270): por un lado, como restitución, es decir, a cambio de lo que se ha recibido, y, por el otro, como un anticipo, esto es, aquello que aún no se tiene pero se espera obtener, como que el niño tenga una vida tranquila sin que le falte nada de lo necesario para vivir.

Esta relación de intercambio, que Mauss (1979) definió como relación contractual y que Nutini (1991: 111) llama «contrato o alianza humano-sobrenatural», se fundamenta en el hecho de que el hombre debe retribuir a las divinidades lo que éstas le proporcionan, pues, como explica Lupo (1995: 269), «si no lo hicieran, no sólo ese flujo de preciosísimos bienes cesaría, sino que se expondrían a los ataques de esos mismos seres que son tendencialmente buenos para los hombres pero también ocultan potencialidades negativas que la falta de propiciación ritual fácilmente podría desencadenar».

El tratamiento que se da al nacimiento enfatiza la importancia simbólica de este evento en el que se integran, por una parte, la experiencia de los hombres y, por otra, el pensamiento mítico que está presente a través de las creencias y representaciones que se conjuntan en un todo funcional. De esta manera, las acciones rituales actúan como vínculo entre el orden social nutrido de la experiencia y el orden simbólico derivado de estas representaciones míticas.

Por último, las acciones rituales cumplen dos objetivos: el primero subraya la importancia de las creencias —que a su vez determinan las conductas a seguir, pues responden a los compromisos que la comunidad establece con sus divinidades, a través de las ofrendas y de las súplicas—; el otro objetivo responde a un orden social que queda sintetizado en el compromiso de reproducir la «costumbre» heredada por los antepasados, tal como lo reafirma la partera cuando, al «lavar las manos», agradece que haya sido posible preservar estas acciones.

PARADIGMAS COMUNES EN LOS MITOS MESOAMERICANOS Y ANDINOS

Silvia Limón Olvera

I. COSMOVISIÓN Y RELIGIÓN

Todo grupo humano posee y crea una cosmovisión para ordenar y estructurar en su pensamiento la gran cantidad de información que recibe del exterior, es decir, de todo aquello con lo que está en contacto, sea la naturaleza o medio ambiente en el que vive, sea la forma de organización social que prevalece en su grupo, su familia y su propio cuerpo. Igualmente, en esta construcción influyen los instrumentos materiales e ideológicos que crea y las actividades que desarrolla, nada escapa a esta voluntad de tratar de establecer un orden. Partiendo de este punto, entendemos como cosmovisión la forma particular en que un grupo humano percibe, aprehende y explica el mundo natural y social que da lugar a un sistema de pensamiento en el que todos los elementos se encuentran relacionados entre sí, por medio del cual el hombre le da sentido al mundo en el que vive. De esta manera, el ser humano da una estructura al mundo, impone un orden en su mente a todo lo que percibe, con lo cual evita el caos y la desorientación que, de lo contrario, le podrían provocar la multitud de estímulos a los que está expuesto. En la mayoría de los grupos sociales que han existido, la cosmovisión presenta tintes religiosos de variada intensidad[1], por tanto el mundo natural como el social son concebidos con relación a fuerzas sagradas, superiores e independientes del hombre, cuyas funciones

1. La desacralización en las sociedades es un fenómeno relativamente nuevo en la historia de la humanidad, que puede remontarse a la época de la Ilustración europea y está muy lejos de presentarse de manera generalizada en todas las sociedades.

fueron la creación del universo, su reproducción, mantenimiento o destrucción según su propia voluntad que en ocasiones se muestra, incluso, caprichosa. Las fuerzas sagradas, que en muchos casos han sido personificadas en dioses, y que también pueden ser «entidades menores», o sus influencias que provienen de un ámbito diferente al humano, constituyen parte importante del llamado sistema religioso. Éste también abarca una serie de creencias relacionadas con los seres sagrados que son caracterizados con diversos rasgos específicos que conforman su «personalidad» e incluyen, asimismo, carencias y necesidades que deben ser cubiertas por el hombre a través de los ritos por los que se les rinde culto. Así, el sistema religioso comprende un corpus de conceptos que, en muchos casos, son expresados por medio de las narraciones o mitos, así como un conjunto de ceremonias por medio de las cuales el hombre se comunica con los dioses para pedirles o agradecerles favores que, la mayoría de las veces, inciden directamente en la supervivencia del ser humano.

Con base en lo anterior, en este capítulo se expondrán algunas de las similitudes que existen entre las cosmovisiones de los pueblos que tuvieron como asiento dos zonas del continente americano alejadas entre sí: Mesoamérica y el Área Andina[2]. En cada una de estas áreas vivieron diferentes pueblos cuyos desarrollos, clasificados como «altas culturas», se iniciaron hacia 2500 y 5000 a.C. respectivamente. Mesoamérica se caracterizó, en la época anterior a la conquista española, por la expansión de los mexicas, mientras que la región andina experimentó la hegemonía de los incas. Cabe señalar que ambos pueblos incorporaron en sus respectivos sistemas religiosos concepciones y deidades de otras etnias y, de igual forma, estas últimas también asimilaron diversos elementos de los pueblos dominantes. Asimismo, es pertinente mencionar que con respecto a ese periodo, y especialmente sobre esos dos pueblos, aunque no fueron los únicos, se conserva importante información en documentos y crónicas escritos en caracteres latinos durante los siglos XVI y XVII. Esto ha permitido que llegaran hasta nosotros diversos datos sobre las antiguas religiones de los grupos que habitaron en estas superáreas de alta cultura, lo cual ha posibilitado un

2. La superárea cultural conocida como Mesoamérica abarca la mayor parte de México, Guatemala, Belice, parte de El Salvador y Nicaragua, por lo que no se restringe únicamente al primer país. Por otro lado, el Área Andina comprende Perú, Bolivia, Ecuador, una pequeña porción de Colombia, el norte de Chile y el noroeste de Argentina.

conocimiento, hasta cierto punto detallado, de dos grandes sistemas de pensamiento.

En este trabajo se pretende presentar algunos aspectos coincidentes de las cosmovisiones andina y mesoamericana expresadas, fundamentalmente, a través de narraciones míticas. Para ello, hemos tomado como punto de partida la cosmovisión mexica; sin embargo, no nos hemos centrado únicamente en el sistema religioso de los nahuas que prevaleció en los siglos XV y XVI, sino que hemos considerado, cuando es pertinente, también algunos mitos y creencias de otros pueblos mesoamericanos de aquella época y de la actualidad para poder realizar un estudio comparativo entre algunas concepciones religiosas de Mesoamérica y el Área Andina. Esto con base en que ambas zonas constituyeron superáreas culturales, las cuales abarcaron diversos pueblos que fueron partícipes de una historia común y compartieron diversos rasgos entre los que se encuentran las concepciones sobre el mundo, creencias religiosas y ceremonias, aunque, no está de más enfatizarlo, existieron particularidades regionales.

II. LOS PUNTOS DE ENCUENTRO

Las similitudes existentes entre diversos componentes de las cosmovisiones mesoamericana y andina van más allá de ser elementos aislados y fortuitos, puesto que son rasgos medulares que conforman núcleos conceptuales en ambos sistemas religiosos. Igualmente, dichos componentes están presentes en los dos sistemas como si se tratara de un sustrato común compartido. Sin embargo, hay que señalar que todavía no se ha dado una explicación contundente sobre el origen de dichas coincidencias, pero pueden tener como fundamento la incidencia de varios factores. Posiblemente las semejanzas se deban a que en tiempos muy antiguos, cuando el continente comenzó a poblarse por grupos cazadores recolectores, los pueblos de ambas regiones tuvieron una base cultural común, o estuvieron en contacto, de tal forma que de alguna manera compartieron formas específicas en su visión del mundo. Así, pudieron haber existido concepciones semejantes derivadas de una estructura de pensamiento compartida que, cuando los grupos se separaron, se conservó como un estrato muy remoto que, posteriormente, cuando los grupos se transformaron en agricultores, las antiguas formas de pensamiento comunes derivaron en concepciones semejantes. Además, a esto hay que agregar que el paisaje debió haber influido en la construcción del sistema de pensamiento de

los pueblos mesoamericanos y andinos que habitaron en medios ambientales parecidos, en donde resulta importante la presencia de las montañas, las cuevas, los manantiales y las lagunas, ya que a muchos de estos accidentes geográficos les atribuyeron un carácter sagrado[3]. Asimismo, en ambas zonas existe un ciclo anual de lluvias de manera regular, lo cual permitió una agricultura de temporal. Por tanto, las semejanzas de los dos medios naturales propiciaron, también, la creación de conceptos similares, con base en la observación de la naturaleza, para explicar el mundo en el que estas sociedades vivieron. Ello para darle un sentido a la sociedad y al medio ambiente que incidía directamente en la vida y reproducción del ser humano, los animales y las plantas.

Por otro lado, tanto los pueblos mesoamericanos como los andinos se caracterizaron, en su gran mayoría, por ser cultivadores superiores, es decir, aplicaron técnicas agrícolas especializadas pero dependieron, en gran medida, del ciclo anual de lluvias. De esta manera, el ciclo agrícola de temporal influyó en la concepción de la naturaleza como un morir y renacer cíclico (Eliade, 1993) que se extendió al ser humano y a los dioses. Dicha percepción de la naturaleza llevó a estas sociedades a la elaboración de diversos conceptos, derivados de su experiencia en el mundo y de la práctica agrícola, por medio de los cuales explicaron diferentes fenómenos naturales desde una perspectiva sagrada. En esta concepción, que tuvo como base elementos y fenómenos de la naturaleza que eran controlados por seres sagrados dotados de voluntad propia para actuar a su libre arbitrio, el ser humano les debía un culto continuo para tenerlos satisfechos y recibir de ellos los dones necesarios para su subsistencia. Por tanto, la práctica agrícola y las concepciones derivadas de ella fueron las que normaron las creencias, las narraciones sagradas y las prácticas ceremoniales; por eso muchas de ellas se refieren al origen y a la producción de los alimentos.

III. LOS GRANDES TEMAS MÍTICOS

Una de las formas más efectivas que sirven para expresar las concepciones y creencias son los mitos, que, en su forma narrativa, relatan las hazañas de personajes sagrados y explican el origen del hombre, del mundo y de todo lo que existe, por lo que, de acuerdo con López Austin (1990: 55-74), una de sus características principales es su cualidad «incoativa». En algunas ocasiones, los mitos

3. Sobre este tema *vid.* Limón, 2005.

que han llegado hasta nosotros sólo son referencias escuetas, como si estuvieran incompletos, pero en otros casos son amplios relatos que proporcionan detalles puntuales que tienen que ver con múltiples aspectos, inclusive pueden explicar la razón de algunos ritos aunque, no obstante, en ellos se puede seguir un hilo conductor de la temática central. Como se podrá apreciar, existen diversos temas que son comunes entre los pueblos de estas dos regiones del continente americano. Algunos podrán argumentar que dichos temas son de carácter universal, ya que se presentan en otras partes del mundo; sin embargo, a pesar de las particularidades regionales, las coincidencias van más allá de una temática, ya que también algunos de los personajes y situaciones son semejantes, además de que están asociados a conceptos religiosos, algunos de los cuales se refieren a los diferentes componentes del medio ambiente.

En los mitos mesoamericanos y andinos destacan, como punto principal, las hazañas de los dioses en el tiempo mítico y sus resultados, que desembocaron en la creación de diversos elementos del mundo y de la naturaleza, pues, como dice Turner (1975: 150), «los mitos se refieren a los orígenes, pero derivan de las transiciones», por lo que son fenómenos liminares que involucran a los seres sagrados. Así, después de una revisión de algunos mitos de ambas regiones, se ha podido detectar la existencia de temas, sucesos y personajes con características específicas que están presentes en diversas narraciones. Las coincidencias son sorprendentes y hablan de la similitud en la forma de ver, aprehender y explicar el mundo. En algunos de los temas, además, se observa una sincronía pero también una diacronía, al menos para Mesoamérica, ya que siguen apareciendo en cuentos y mitos actuales que han sido recopilados por medio del trabajo etnográfico en diferentes épocas del siglo XX. La presencia constante de ciertos elementos en los mitos a lo largo del tiempo, aunque algunos presenten variantes, ya que son consecuencia del proceso histórico, puede responder a lo que López Austin (1999a: 18) ha llamado «núcleo duro», es decir, los elementos de la religión más reacios al cambio que conforman su parte medular y estructuran a los demás componentes, incluso a los más dúctiles, los organizan en un conjunto estructurado y les dan sentido.

IV. LAS CINCO EDADES DEL MUNDO

Entre los principales temas que aparecen en las narraciones sagradas de los pueblos mesoamericanos y andinos está el de las diversas creaciones del mundo y de seres que precedieron a la humanidad

actual. Entre los nahuas del Altiplano Central de México tenemos la creación de los cinco Soles: Cuatro-Jaguar, Cuatro-Viento, Cuatro-Lluvia, Cuatro-Agua y, finalmente, Cuatro-Movimiento, era en que vivieron los mexicas (*Leyenda de los Soles*, 1975: 119). En los Andes, igualmente, está documentada la tradición de la existencia de cuatro eras previas a la de los Incas; sin embargo, Guamán Poma de Ayala aclara que los hombres de cada edad eran descendientes de los anteriores y todos ellos provenían de Noé. Por ello, en la información que presenta, no establece cortes o rupturas, es decir, la destrucción de la humanidad anterior y una nueva creación como en la tradición mexica, sino la sucesión continua de las generaciones a través de las diferentes edades, debido al intento de conciliar a la tradición indígena con la católica, insertar al hombre andino en la historia occidental y legitimar su humanidad. Las edades que establece son las siguientes: *Uari Uiracocha runa*, *Uari runa*, *Purun runa*[4], *Auca pacha runa* e *Inca pacha runa*. En esta última época vivieron los incas, quienes se impusieron por medio de conquistas e iniciaron el culto a las *huacas*[5] (Guamán Poma de Ayala, 1980: I, 41-52). Como se puede observar, la fuente mexica está más apegada a la antigua tradición prehispánica, mientras que el cronista andino inserta la tradición original en la nueva ideología religiosa católica debido a su asimilación de la doctrina cristiana, ya que en su interés por insertar la tradición andina dentro de la historia universal occidental afirma que los pobladores de aquella región eran descendientes de Noé. Además, señala que los pobladores de las cuatro primeras edades tenían algún conocimiento del dios cristiano, no practicaban la idolatría y no adoraban a las *huacas*, pues esto se inició en la quinta edad con los Incas. A pesar de las diferencias, podemos observar, en ambas tradiciones, la presencia de la concepción de cinco eras, la última de las cuales corresponde a la época en que vivieron los mexicas y los incas.

A diferencia de la tradición andina, en la versión del Altiplano Central de México sobre la sucesión de las cinco eras se observa una dinámica que tiene como motivo central la lucha entre algunos dioses para ocupar el lugar del astro rey. Así, el primero en ser Sol

4. El documento de Huarochirí menciona que, en tiempos remotos, los hombres llamados *Purun runa* sólo guerreaban entre sí (Taylor, 2003: 37).

5. *Huaca*: término que es aplicado a todo aquello que posee un carácter sagrado, desde las deidades hasta cualquier piedra de forma que se considere especial; incluye también los lugares de culto y a ciertos seres humanos, como por ejemplo el mismo gobernante o Inca.

fue Tezcatlipoca, pero ese dios fue derribado por Quetzalcóatl con un bastón y los habitantes de la tierra, que eran gigantes, fueron devorados por jaguares. Siendo Quetzalcóatl Sol, en su advocación de Ehécatl, dios del viento, fue derribado por Tezcatlipoca mediante un golpe que le asestó, se levantó un gran viento y los hombres que entonces existían se transformaron en monos. Entonces Tláloc ocupó el lugar del Sol, pero Quetzalcóatl hizo llover fuego y sustituyó a ese dios por su mujer Chalchiuhtlicue como astro rey. Esta era vio su término debido a un diluvio que inundó la tierra y provocó la caída del cielo y la transformación de los hombres en peces. Posteriormente, Tezcatlipoca y Quetzalcóatl se transformaron en árboles para separar la tierra del cielo y proceder a la nueva y quinta creación (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 1973: 27-32). Con respecto a las relaciones conflictivas entre las deidades, la religión andina también ofrece ejemplos sobre la lucha entre los dioses para obtener la supremacía en el mundo, lo cual dio lugar a una sucesión de dioses en el poder. Así, de acuerdo con el documento de Huarochirí, Yanañamca y Tutañamca fueron vencidos por Huallallo Carhuincho, quien luego fue expulsado por Pariacaca (Taylor, 2003: 27-28). Por otro lado, en ambas concepciones la creación del mundo es presentada como una reordenación a partir de lo existente y no como una creación a partir de la nada. Además, en los dos sistemas religiosos está presente el anegamiento de la tierra por un diluvio o por el desbordamiento del mar (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 1973: 32; Taylor, 2003: 35-36) que antecede a la creación de la humanidad que prevalecerá, lo cual puede ser interpretado como una purificación del mundo anterior para dar paso a uno nuevo. De igual forma, en ambas tradiciones encontramos referencias sobre la existencia de un Sol poco luminoso que fue destruido y sustituido por el definitivo.

Finalmente, el nuevo orden establecido se deriva de la transformación de los dioses, quienes se podrán manifestar en el mundo humano a través de animales, plantas u objetos inanimados, comúnmente piedras con características especiales que las distinguen, como las *huacas* andinas. Esta transformación que va del tiempo mítico al terrenal o humano también implica la pérdida o disminución de facultades, pues, por ejemplo, los animales dejan de hablar y de actuar como humanos; mientras que los hombres experimentan una sensible reducción de su capacidad visual, se hacen vulnerables a las enfermedades y pierden la inmortalidad. Por ello, quedan sujetos a la voluntad de los dioses y a merced de su benevolencia a cambio de ofrendas y sacrificios.

1. *El fin de la era actual*

De acuerdo con las creencias religiosas mexicas, la era actual o Quinto Sol podría terminar al final de cualquier ciclo de cincuenta y dos años, por ello celebraban la fiesta del Fuego Nuevo, que consistía en tirar todos los enseres de la gente a la laguna y apagar todos los fuegos y teas para iniciar la ceremonia. Los sacerdotes, ataviados como los dioses, iban en procesión al cerro Huixachtécatl, donde esperaban la señal de los dioses que indicaba la permanencia del mundo por otro ciclo de igual duración: el paso por el cenit de la constelación llamada *Mamalhuaztli*, conformada por el cinturón y el tahalí de Orión, la cual viene a ser el símbolo del fuego nuevo en los códices. El ritual incluía encender fuego frotando dos maderos, uno sobre el otro, encima del pecho de un cautivo que luego sería sacrificado. Una vez producida la lumbre, ésta era llevada a la ciudad de Mexico-Tenochtitlan para encender los braseros de los templos, patios y palacios, y luego era repartida a toda la gente (Sahagún, 2000: II, 709-712). En el caso de que el mundo llegara a su fin, la constelación *Mamalhuaztli* no sobrepasaría el cenit, debido a que los dioses y los astros cesarían en su movimiento y, con ello, el Sol se quedaría en el Inframundo y no volvería a emerger para alumbrar la superficie terrestre. Por ello, a partir de entonces dominarían en el mundo la oscuridad, el frío y la humedad, que traerían como consecuencia la destrucción de la naturaleza. Asimismo, bajarían del cielo las *tzitzimime*, deidades terroríficas identificadas con las estrellas, que devorarían a los seres humanos. Y, en esos momentos angustiosos los instrumentos de la vida cotidiana cobrarían vida y se vengarían de los malos tratos dados por el hombre aplicándole golpes. Por tanto, se trata de una inversión de términos, pues los instrumentos cobrarían conciencia y voluntad propia para actuar, mientras que el hombre sería perseguido y victimizado por ellos. Este mismo concepto está registrado en la tradición de Huarochirí, pues en ella se refiere que cuando el Sol murió, la oscuridad prevaleció por cinco días, tiempo en que las piedras y los batanes devoraron a la gente (Taylor, 2003: 36). En relación con esto, se encuentra el mural conocido como «la rebelión de los artefactos» en la Huaca de la Luna, en el Valle Moche, costa norte de Perú (Kauffmann y Doig, 1990: 170). Además, este mismo tema ha sido identificado por Quilter (1997: 121-122) en diversas vasijas pintadas que corresponden, también, a la cultura moche (*ca*. 200-700). En estas imágenes se representan instrumentos de guerra y de uso cotidiano con piernas y brazos que portan armas y persiguen y matan a los

hombres, por lo que este tema se refiere a una antigua concepción andina que se conservó hasta el siglo XVII, época en que fue redactado el documento de Huarochirí, en la que sin duda hay notables coincidencias de conceptos religiosos con los mexicas.

V. MUERTE DE LOS DIOSES, RENACIMIENTO DE LA VIDA

En la particular visión del mundo natural y social que predominó en los pueblos mesoamericanos y andinos, destaca el considerar, de manera conjunta y complementaria, los conceptos de vida y muerte que se asociaban con los términos de reproducción y renovación. Los estrechos nexos entre esos conceptos se pueden apreciar en ambas ideologías religiosas a través de los mitos, ya que su relación queda fundamentada a través de personajes sagrados, que podemos considerar como prototipos, así como en las hazañas y sucesos vividos por los dioses durante el tiempo mítico, el cual, por ser trascendental, invadía el mundo humano. Asimismo, creían que esos hechos «sagrados» se reproducían en la naturaleza a través de la muerte y el renacimiento de las deidades, y eran propiciados por medio de actos rituales. De esta manera, y de acuerdo con diversas narraciones sagradas, la muerte de una deidad generó la creación de los alimentos que permitieron la subsistencia del ser humano y su reproducción natural y social.

1. *Deidades* dema

En relación con el concepto del sacrificio de los dioses para favorecer al ser humano, tenemos un tema que consideramos central y que es común en la mitología de algunos pueblos de ambas regiones: el que se refiere a las deidades *dema*, a quienes se les debe el origen de las plantas alimenticias, las cuales surgieron de las diferentes partes de sus cuerpos[6]. De acuerdo con Jensen:

> Con el fin del tiempo originario cesa la existencia dema. En lugar de la inmortalidad se introduce ahora la vida terrenal mortal, pero también la facultad de reproducción, la necesidad de alimentos y la forma del ser, aniquiladora de la vida. La deidad dema sacrificada se transforma en planta útil, pero emprende asimismo el primer viaje de la muerte y se transforma en el reino de los muertos, cuya representación en la tierra es la casa del culto (Jensen, 1982: 111).

6. Sobre este tema *vid.* Gonzáles Torres, 1990: 105-112.

En las narraciones mesoamericanas y andinas, la divinidad *dema* es presentada como el hijo de la diosa madre de la tierra que es enterrado de cuerpo entero o previamente despedazado. En ambos casos el cuerpo del dios fue desmembrado, lo que significa que fue sometido a un sacrificio, pero como consecuencia de su muerte surgieron los alimentos, don que fue otorgado al ser humano para su subsistencia. Por otra parte este acto ritual, que tuvo lugar en el tiempo mítico, repercutió en la obligación del ser humano de otorgarle sacrificios de personas a la deidad, para que ésta le concediera las cosechas necesarias para su alimentación. Así, con este fundamento mítico, se estableció una relación recíproca de retribución e intercambio sagrado por medio del cual tanto los hombres como los dioses vieron resueltas sus necesidades de manutención y sobrevivencia.

Entre los nahuas prehispánicos del Altiplano Central de México existe un mito según el cual Cintéotl, dios del maíz, se introdujo debajo de la tierra y de las diferentes partes de su cuerpo surgieron las diversas plantas alimenticias (*Histoyre du Mechique*, 1973: 110). Cabe especificar que Cintéotl es hijo de Xochiquétzal, diosa relacionada con la sexualidad, y de Piltzintecuhtli, advocación de Tezcatlipoca, quien raptó a la diosa cuando era mujer de Tláloc para cohabitar con ella. Por tanto, el sacrificio de su hijo Cintétotl fue consecuencia de la transgresión cometida por sus padres, pero ello hizo posible la manutención, vida y reproducción del ser humano.

En otra parte del continente americano, una narración andina refiere que el Sol fecundó a Pachamama y a los cuatro días nació un niño. Pachacamac, celoso de que un hijo del Sol pudiera quitarle la veneración que los seres humanos sólo debían darle a él, tomó al recién nacido, lo despedazó y lo enterró. De los dientes del niño nació el maíz, de sus costillas y huesos brotaron todas las raíces y tubérculos y de su carne surgieron los árboles y las frutas, con lo cual hubo abundancia y desapareció el hambre (Rostworowski, 1992: 27-32).

Como se puede ver, en las dos tradiciones ambas deidades fueron sacrificadas, enterradas y de sus cuerpos brotaron las plantas, por lo que sus muertes generaron los alimentos, hecho que los caracteriza como deidades *dema*. Asimismo, estos mitos establecen y explican el resurgimiento periódico de la naturaleza, ya que los dioses nacen y mueren cíclicamente. Además, para el caso andino, es posible que algún mito similar fuera el fundamento de los sacrificios de niños por enterramiento que los incas efectuaban cuando iniciaban la labranza de la tierra (Guamán Poma de Ayala, 1980: I,

225), y cuya finalidad era propiciar cosechas abundantes en el intercambio sagrado establecido entre los dioses y los seres humanos.

Otra narración sagrada de los antiguos nahuas consigna que del cuerpo de la deidad terrestre surgieron los diversos vegetales. El relato refiere que la tierra, Tlaltecuhtli, fue dividida en dos partes por Tezcatlipoca y Querzalcóatl; una de ellas fue colocada encima de las aguas primigenias, mientras que la otra fue subida al cielo. Para resarcir a la deidad de los daños que le causaron, las divinidades ordenaron que de algunas partes de su cuerpo desmembrado emergieran las plantas alimenticias y silvestres, mientras que de otras se formaran las cuevas, los montes y los manantiales. Sin embargo, este ser siempre estaba hambriento y pedía ser alimentado con sangre y corazones humanos por ello, y para retribuir su sacrificio que dotó del don de los alimentos a los hombres, éstos quedaron comprometidos a ofrendarle sacrificios humanos (*Histoyre du Mechique*, 1973: 105 y 108).

Otras deidades *dema*, entre las que encontramos también similitudes en las tradiciones mesoamericana y andina, son Mayáhuel y Cocamama. En la mitología mexica, Mayáhuel fue la diosa de cuyo cuerpo despedazado surgió el maguey. De acuerdo con la narración (*ibid*.: 107), Mayáhuel era una de las diosas *tzitzimime*[7] que vivían en el cielo resguardadas por su abuela. Ehécatl, advocación de Quetzalcóatl, en su búsqueda por encontrar un licor que alegrara al hombre y lo incitara a alabar a los dioses, subió al cielo por Mayáhuel y la bajó cargándola en su espalda, como los mexicas acostumbraban a hacer durante el rito del matrimonio. Al llegar a la tierra, ambos se transformaron en dos ramas llamadas Quetzalhuéxotl y Xochicuáhuitl que conformaban un solo árbol, lo cual simboliza la unión íntima de estos dioses. Cuando la abuela se dio cuenta de que su nieta había escapado, descendió a la superficie terrestre con las otras *tzitzimime* para buscarla. Al reconocer a Mayáhuel transformada en la rama del árbol, y como castigo a su transgresión sexual, la despedazó y dio un trozo a las otras diosas para que lo comieran. En cuanto las *tzitzimime* subieron al cielo, Ehécatl recobró su forma de dios, recogió los huesos de la diosa y los enterró. De estos restos depositados debajo de la tierra, y como producto de la unión entre Quetzalcóatl y Mayáhuel, surgió el maguey (llamado en náhuatl *metl*), cactácea de la que se extrae el aguamiel, que, al fermentar, se transforma en la bebida embriagante llamada pul-

7. Diosas celestes que, según la creencia mexica, descenderían a la tierra para devorar a la humanidad cuando se terminara el mundo.

que[8]. Caso similar lo constituye la diosa o madre andina de la coca (Cocamama), que es descrita en un mito como una mujer seductora que, a causa de su conducta licenciosa, fue partida por la mitad y, como consecuencia, de su cuerpo dividido surgió dicho árbol (Espinar, 1994: 111). En estos dos mitos hay importantes semejanzas, ya que ambas diosas estuvieron asociadas a la sexualidad, razón por la cual fueron despedazadas y de sus cuerpos emergieron plantas que provocan efectos estimulantes: el pulque y las hojas de coca, elementos que las caracterizan como deidades *dema* (Jensen, 1966: 110-111; González Torres, 1990: 110).

La importancia de los mitos del origen de los alimentos, y de su fuerte arraigo en las poblaciones autóctonas de Mesoamérica, se observa porque diversas variantes de estas narraciones se han conservado hasta nuestros días, como lo demuestran las recopilaciones etnográficas realizadas en diferentes zonas de México durante el siglo XX. De acuerdo con una narración nahua, recogida en Tepoztlán, Morelos, en los años veinte, a un niño le aparecieron pintadas en diversas partes de su cuerpo imágenes del maíz y de diferentes frutas, que se le borraron cuando una curandera lo sahumó y lo lavó, pero desde entonces no faltaron frutos en las huertas del lugar, y los habitantes del pueblo creían que él las había sembrado (Castellón, 1987b: 186-187). En esta narración se puede establecer una clara identificación del niño con Cintéotl, pero ahora el infante no es despedazado, aunque resulta claro que de diversas partes de su cuerpo surgieron las diferentes plantas alimenticias. Una historia semejante, pero que cuenta la creación de los animales procedente de Mecayapan, Veracruz, narra que una muchacha quedó embarazada por la danza de un ave. La abuela pretendió deshacerse del niño, llamado Tamakaski, y después de varios intentos fallidos lo encerró en un baúl, el cual se abrió de golpe y de él surgieron los animales (*ibid.*: 194).

Entre los chamulas actuales existe el mito que narra que el Padre Sol se sangró los talones para crear los chiles y se cortó un pedazo de la ingle o de la axila, de donde surgió el maíz que dio al ser humano para su manutención (De la Garza, 1987: 52-53). De esta forma el Sol dio partes de su cuerpo para crear los alimentos. Esta narración, de tradición indígena, aparece enriquecida con elementos de la religión católica, ya que el lugar de la antigua diosa madre es ocupado, ahora, por la Virgen, quien, con la leche de sus

8. Bernardino de Sahagún (2000: II, 975) narra que Mayáhuel fue la mujer que descubrió la forma de agujerar los magueyes para extraer el aguamiel que da lugar al pulque.

senos, creó las papas, y en Chenalhó, Chiapas, al orinar sobre las tierras cultivadas dio origen a las calabazas y al chayote, en tanto que de su collar roto surgieron los frijoles (*ibid.*: 54). Por tanto, la Virgen María, en su papel de diosa madre, fue quien proveyó de alimentos a la humanidad.

VI. LA SEXUALIDAD DIVINA

Otra temática que se encuentra presente en narraciones mitológicas de ambas regiones es la que se refiere a la fecundación de una diosa por el principio masculino, dios creador que puede ser, a la vez, la deidad solar. La fecundación puede llevarse a cabo de diferentes formas: mediante un fruto donde la deidad ha depositado previamente su semilla y que luego es ingerido por una joven, o también la muchacha puede ser directamente fertilizada por el dios cuando éste deja caer su semen sobre ella. El dios fecundador se manifiesta como un ave o mediante plumas que lo simbolizan, lo cual expresa su carácter celeste, mientras que la joven representa a la diosa madre, personificación de la deidad terrestre en su etapa reproductiva y más fértil. En algunas ocasiones el ave o las plumas son guardados por la diosa en su seno, hecho que le provoca el embarazo. La fecundación de la diosa de la tierra da por resultado el nacimiento de uno o dos personajes sagrados que serán de gran importancia en la mitología de los pueblos aquí estudiados. Así, de acuerdo con algunos mitos, el producto del embarazo de la muchacha puede ser el dios Sol-Maíz o la divinidad que da origen a los alimentos, los cuales surgen de las diversas partes de su cuerpo al ser despedazado o enterrado, como ya se mencionó anteriormente. En otros casos la joven da a luz a mellizos que pueden ser dos varones o una mujer y un varón, quienes al pasar el tiempo se transformarán en el Sol y en la Luna, principales astros marcadores del tiempo humano[9].

En cuanto a la fecundación de una mujer por un ave o por medio de un fruto que contiene el semen del dios, en Mesoamérica se conservan diversas narraciones recopiladas tanto en los siglos XVI y XVII como en la actualidad. Según la tradición de los quichés de Guatemala, el *Popol-Vuh* (2003: 64) relata que la joven llamada Ixquic

9. Una variante de este tema se encuentra en los *Anales de Cuauhtitlan* (1975: 7), donde se refiere que Chimalma concibió a Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl, gobernante de Tula y héroe cultural, por haberse tragado un *chalchíhuitl* o piedra verde.

quedó embarazada porque el dios creador Hun Hunapú, en forma de calavera confundida entre los frutos de un árbol, le escupió en la mano. Posteriormente, la muchacha dio a luz a los gemelos Hunapú e Ixbalanqué, quienes, tras haber salido victoriosos de diferentes pruebas en el Inframundo, se transformaron en el Sol y en la Luna (*ibid.*: 102; De la Garza, 1987: 31-36). Por otro lado, en la Región Andina se conserva el mito de Cahuillaco, según el cual el dios Cuniraya dejó caer su semen en una lúcuma, fruto que fue ingerido por la joven y le produjo un embarazo. El niño reconoció a su padre en un personaje harapiento y pobre, por lo cual la mujer tomó a su vástago y se metió en el mar dando lugar a los dos islotes que se encuentran frente a la costa de Pachacamac (Taylor, 2003: 30-34).

En Mesoamérica son diversos los relatos en los que el dios fecundador se manifiesta a través de un ave, ya que sobre este tema se conservan narraciones de origen prehispánico, algunas de la cuales perviven hasta hoy en día. Esta perdurabilidad muestra la diacronía y conservación de la antigua tradición indígena por ser un tema central en la mitología. Sobre este tema destaca el mito mexica que narra el nacimiento de Huitzilopochtli, dios solar, de la guerra y patrono de los mexicas, que fue concebido por su madre Coatlicue al guardar un plumón en su seno (Sahagún, 2000: I, 300). Un mito nahua actual recogido por Pablo González Casanova en Milpa Alta, cerca de la ciudad de México, narra de manera similar el nacimiento de Tepoztécatl, sólo que la mujer coloca en su seno un ave. También en el caso de los nahuas antiguos, según el *Códice Vaticano A*, Tezcatlipoca se presentó ante Xochiquétzal disfrazado de ave y la sedujo. Posiblemente esta última narración sea el núcleo o fundamento de los otros mitos que vendrían a ser sus diferentes versiones, puesto que Tezcatlipoca y Xochiquétzal, al ser los primeros en tener relaciones íntimas, establecieron la sexualidad y la reproducción, razón por la cual los dioses fueron expulsados de Tamoanchan. Asimismo, cabe recordar que esta diosa era patrona de la sexualidad y de las *aueianime*[10].

Por otro lado, en el actual Estado de Oaxaca se conservan mitos con esta misma temática y elementos similares. Según los mixes una joven llamada María estaba tejiendo en su telar de cintura cuando un ave se posó en los hilos y defecó, ella lo golpeó y el pájaro cayó muerto. Lo guardó entre sus ropas, con lo que la

10. Prefiero usar el término náhuatl que significa «las alegradoras» y no el de «prostitutas», ya que las funciones sociales de estas mujeres tenían una connotación diferente a la actual.

joven quedó embarazada y, poco después, el ave revivió y voló. Estando embarazada de gemelos la muchacha murió de una caída, un zopilote picoteó su cuerpo, liberando de su vientre al varón y a la niña que esperaba quienes, tiempo después, se transformaron en el Sol y en la Luna, respectivamente. El mito chatino es similar, sólo que la mujer quedó embarazada de gemelos al jugar con un ave de plumaje colorido (Heyden, 1987: 108-109, 113).

De igual manera, se conservan mitos indígenas de tradición prehispánica que refieren el nacimiento del dios del maíz de una joven fecundada por un ave. De acuerdo con un relato que aún se conserva entre los nahuas actuales de la sierra del Estado de Puebla, un colibrí picó a una joven caníbal, mezcló su sangre con la de ella y la puso cerca de un manantial, donde creció una planta. Los ancianos la abrieron y, al ver que contenía sangre, la lanzaron al agua. Cuando regresaron al lugar vieron a un niño llorando, lo llevaron a su casa y lo llamaron Sentiópil (dios del maíz). Los ancianos caníbales trataron de comérselo asándolo en el *temazcal* o baño de vapor, pero una tortuga lo ayudó. Luego, el infante metió a los ancianos en el *temazcal* y murieron; sólo quedó viva su madre, algunos perros y los niños. Como Sentiópil no conoció a su padre, ordenó a los perros que buscaran sus huesos para rehacerlo, y le advirtió a su madre que no debía voltearse para mirarlo, pero la mujer no resistió y desobedeció. En ese momento la obra de Sentiópil se deshizo y éste ya no pudo ver a su padre. Enseguida, el niño se fue a cultivar la tierra, actividad que él inventó y que fue realizada por primera vez[11]. En las labores de sembrar y cosechar el maíz, Sentiópil fue ayudado por los animales, quienes después de recoger los granos, los guardaron en un monte rocoso llamado Kueskomatepek, «montaña de la casa del maíz» (Segre, 1990: 173-174). Cabe mencionar que esta montaña es la misma que el Tonacatépetl de los mitos nahuas prehispánicos, montaña mítica que contenía los alimentos antes de que Tláloc la abriera con su rayo y se los llevara a su residencia, el Tlalocan (*Leyenda de los Soles*, 1975: 121). Por otro lado, según la tradición huaxteca, el dios o dueño del maíz, llamado Dipaa, nació de una joven que quedó embarazada al tragar una semilla que un ave arrojó mientras volaba, con lo que se originó el «alma del maíz» (*Nuestro maíz*, 1982: II, 37).

11. El mismo nombre de este personaje remite a Cintéotl, antiguo dios nahua del maíz, así como al hecho de que sea el primero que realizara la actividad agrícola, lo cual permite calificarlo como «héroe cultural».

De acuerdo con los mitos antes mencionados se puede apreciar que el tema central es la fecundación de una mujer, que representa el principio femenino o diosa madre, por parte de un dios creador que puede manifestarse como una ave o por medio de plumas que al contacto con la joven le producen el embarazo. Por otro lado, la inseminación también puede llevarse a cabo por medio de un fruto que funciona como vehículo del dios. Este hecho mítico creó en el mundo humano la posibilidad de la reproducción, don heredado de los dioses a los hombres que fue considerado por las otras divinidades como una transgresión y desobediencia, falta que trajo como consecuencia la expulsión de Tamoanchan (López Austin, 1994b: 83-84).

En la región andina, concretamente en el documento de Huarochirí, encontramos diversos casos sobre la fecundación del principio femenino por el dios creador. Así, por ejemplo, la unión de Pariacaca y Chuquisuso hizo que el primero concediera agua a la humanidad para que los cultivos pudieran prosperar (Taylor, 2003: 49-50). Por tanto, la unión de los dos principios opuestos proporcionó el agua necesaria para la fertilidad de la naturaleza y, por consiguiente, la humanidad tuvo acceso a los cultivos. El manuscrito también menciona a la diosa madre Chaupiñamca como pareja de Pariacaca, o como su hermana, y a ellos se les atribuye la transmisión de la fuerza vital a mujeres y hombres, respectivamente (*ibid*.: 60, 66, 74). En otra narración, registrada en el mismo documento, se puede ver la fuerte carga de sexualidad atribuida a Chaupiñamca, quien solía tener relaciones con todos los dioses pero, finalmente, se quedó con Rucanacoto porque fue el único hombre que la satisfizo sexualmente. Asimismo en su fiesta, que se efectuaba en la época de mayor fertilidad de la tierra, los hombres bailaban desnudos para regocijo de la diosa (*ibid*.: 67, 68), lo cual puede equipararse con la participación de los «huaxtecos» portando penes gigantes en la fiesta de Chicomecóatl, diosa nahua de los alimentos (*Códice Borbónico*, 1979: lám. 30). De acuerdo con los relatos anteriores, queda claro que la práctica sexual de los dioses provocó efectos directos en la fecundidad de la naturaleza; asimismo, en ellos se puede apreciar que la unión íntima entre los dioses produjo la fertilidad. Sin embargo, existen también ejemplos en los que las relaciones entre las deidades generaron una cierta inmunidad en la gente o proporcionaron protección para un pueblo. En el primer caso está el mito nahua de Yapan, dios alacrán que por haber cedido a los encantos de Xochiquétzal y haber roto su ayuno y castidad, su veneno perdió fuerza y, por tanto, su picadura no

causa necesariamente la muerte (Ruiz de Alarcón, 1953: 176-177). En el segundo, la hermana de Chuquisuso sedujo al dios Tutayquire y a sus hermanos, con lo cual impidió que las conquistas de los huarochirí avanzaran más (Taylor, 2003: 73).

VII. DE PERSONAJES DISMINUIDOS A DIOSES RESPLANDECIENTES

Cabe también mencionar que, en las tradiciones nahua y andina, los dioses creadores en su manifestación solar aparecen, asimismo, como personajes disminuidos y en desventaja, ya que se presentan en el inicio de los relatos míticos como individuos enfermos, con evidentes defectos físicos o como hombres pobres y harapientos. Por ello son poco valorados, o incluso despreciados, pero luego se transforman en seres luminosos y exhiben su potencialidad creadora o destructora, pues su existencia es definitiva para el ser humano. En la tradición andina, el documento de Huarochirí presenta algunos ejemplos como cuando el dios Cuniraya se presenta ante Cahuillaco, en tanto que padre de su hijo, como un pordiosero a quien ella desprecia por su apariencia, pero su transformación en ser luminoso nunca es vista por ella debido a que se introduce, junto con su hijo, en el mar para formar los dos islotes frente a la costa (Taylor, 2003: 30-34). Igualmente, está el caso de Huatiacuri, hijo de Pariacaca, quien por su apariencia de pobre es despreciado, pero finalmente vence a otro dios y se queda como una de las deidades más importantes (*ibid.*: 37). También Pariacaca se manifiesta de la misma manera, y por ser menospreciado por la comunidad envió un diluvio que arrasó con todos los pobladores excepto con la familia de la única mujer que lo había tratado bien (*ibid.*: 47).

Sobre este tema se conserva, entre los nahuas, la historia de la creación del Sol y de la Luna en la hoguera sagrada de Teotihuacan. De acuerdo con la narración consignada por Sahagún a través de sus informantes indígenas (2000: II, 697) y el documento conocido como *Leyenda de los Soles* (1975: 122), los dioses se reunieron en Teotihuacan ante una hoguera. Los candidatos Tecuciztécatl y Nanahuatzin daban ofrendas, el primero ofrecía copal y objetos preciosos, mientras que el segundo, caracterizado como buboso, daba las costras de su propio cuerpo y espinas de maguey mojadas con su propia sangre. Nanahuatzin fue el primero que se atrevió a lanzarse a la hoguera, y su cuerpo fue purificado con las llamas. Inmediatamente después, Nanahuatzin bajó al Inframundo y al cabo de cuatro días salió por el oriente como el astro rey. En lo

que respecta a la Luna, el mismo mito menciona que Tecuciztécatl se arrojó al fuego inmediatamente después de Nanahuatzin. Sobre este punto existen dos variantes: una de ellas refiere que Tecuciztécatl sólo alcanzó a caer sobre los carbones calientes, ya que las llamas se apagaron con el cuerpo enfermo del primero, razón por la cual la Luna no es brillante como el Sol. La segunda variante narra que Tecuciztécatl cayó en las llamas y salió tan brillante como el Sol, pero como no podían existir dos astros con la misma luminosidad, los dioses le opacaron al estrellarle un conejo en la cara. Conviene mencionar que ambos dioses constituyen opuestos complementarios.

Este mito puede ser considerado como paradigma en la religión nahua, ya que constituyó el mito fundador de otras narraciones sagradas, como la que se refiere a la creación del Lucero de la Mañana. Igualmente, fue modelo de algunos ritos promovidos por el Estado mexica y de las ceremonias del ciclo de vida, puesto que en ellos se rememoraba ese evento (Limón, 2001b). Según la tradición nahua, en un principio los dioses crearon un astro deficiente: «hicieron medio sol, el cual, por no ser entero, no relumbraba mucho, sino poco» (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 1973: 81). Sin embargo, se dieron cuenta de la necesidad de crear un Sol completo que alumbrara y calentara lo suficiente para que la humanidad pudiera vivir adecuadamente sobre la tierra. Pero, para crear un astro que fuera lo suficientemente luminoso, fue necesario el sacrificio de un dios.

Una narración similar al mito prehispánico de la creación del Sol, pero que corresponde a los huicholes del siglo XX, registrada por Lumholtz, relata que al principio de los tiempos los dioses le pidieron a la Luna, único astro que entonces alumbraba la tierra, que donara a su hijo, un niño débil y carente de un ojo, para que se transformara en el Sol. Fue así como las deidades lo ataviaron para la ceremonia y lo arrojaron a un horno en el que fue consumido, pero el joven revivió, se introdujo debajo de la tierra y a los cinco días se alzó como el astro rey (Bierhorst, 1990:100-101).

Con respecto a la creación del Sol y la Luna es pertinente mencionar que, de acuerdo con otras narraciones, dichos astros estuvieron personificados en el tiempo mítico a través de los Gemelos Divinos, como se puede ver en la antigua tradición de los mayas y en relatos de diversos grupos étnicos actuales de Mesoamérica. Entre ellos está el mito de los chatinos de Oaxaca, según el cual los Gemelos mataron a una serpiente y Luna se quedó con el ojo derecho, que era el más brillante, mientras que Sol se quedó con el

izquierdo, que era opaco. Sin embargo, Luna le dio a Sol el ojo más brillante a cambio de agua para satisfacer su sed, razón por la cual el astro diurno alumbra más que la Luna (*ibid*.: 102-110). Entre los nahuas de la sierra de Durango, K. Preuss recopiló diversos mitos entre los cuales hay uno que refiere cómo el hermano mayor perdió su rango por dejarse seducir por una mujer. Como consecuencia, al hermano menor le correspondió salir por la mañana y al mayor al atardecer, identificándose los personajes con el Lucero matutino y el vespertino, respectivamente (Preuss, 1968: 22, 75-81). Como puede observarse, en algunas de estas narraciones aparece una inversión de términos, ya que el personaje más vistoso es opacado, mientras que el disminuido surge en el espacio-tiempo humano con el máximo esplendor.

VIII. EL ESQUEMA DUAL

Uno de los principios de la religión nahua en particular, y de la religión mesoamericana en general, es la presencia de un esquema dual que funciona como taxonomía en la cosmovisión y que se expresa en la existencia de divinidades y elementos asociados a dos principios: el masculino y el femenino[12]. Una taxonomía semejante puede observarse en las religiones andinas, de acuerdo a la información consignada en fuentes documentales que refieren creencias y narraciones mitológicas que estuvieron vigentes en el periodo inmediato anterior a la conquista española. Según la religión mexica, el principio femenino se desdoblaba en diferentes diosas como Cihuacóatl Quilaztli, creadora del género humano, Xochiquétzal y Tlazoltéotl, asociadas a la sexualidad, y las manifestaciones relacionadas con los alimentos como Xilonen y Chicomecóatl. Por otro lado, en la religión andina existen referencias en los mitos a la existencia de un principio femenino personificado, principalmente, en Pachamama, diosa de la tierra, madre de otros dioses y de los seres humanos, a quienes provee del alimento necesario para su subsistencia. Asimismo, la diosa madre andina presenta desdoblamientos y es personificada en Saramama, «madre del maíz», y Cocacamama, «madre de la coca». Según algunos mitos, esta diosa fue fecundada por el principio masculino, que, al igual que en Mesoamérica, tuvo un carácter celeste y estuvo personificado en diversas divinidades creadoras como Tonapa, Cuniraya, Pachacamac, Pariacaca y el dios del rayo y de la lluvia que presenta diversos nombres de acuerdo con las diferentes

12. *Vid.* el capítulo de López Austin en este mismo volumen.

tradiciones locales como, por ejemplo, Catequil, Libiac e Illapa. En la religión mexica el principio masculino estuvo personificado en dioses como Xiuhtecutli, dios del fuego, y Tezcatlipoca. La diosa madre es protagonista de diversos mitos en los que entra en interacción con algún dios para dar lugar a la procreación de otros dioses. Así, por ejemplo, entre los mexicas están Ometecuhtli y Omecíhuatl que engendraron a los primeros cuatro dioses, y Xochiquétzal y Piltzintecuhtli que tuvieron por hijo a Cintéotl. Entre los dioses andinos están Curiraya y Cahuillaco, Pachacamac y Hurpay Huachac, generadora de los dioses marinos, así como Pariacaca y Chaupuñamca, que representan a los dos principios opuestos y complementarios, cuya unión produjo la agricultura y el sostenimiento de la gente (Taylor, 2003: 60). En algunas ocasiones estos dos dioses son mencionados como pareja, pero en otras como hermanos que provienen, a su vez, de otra pareja suprema: Maclla y el Sol (*ibid.*: 74).

Esta taxonomía dual de los personajes sagrados está vinculada, tanto en la tradición mexica como en la de los pueblos andinos, con la cosmología o concepción que tenían sobre la estructura del mundo. Según ésta, el cosmos tenía dos sectores principales: el cielo o parte alta llamada entre los mexicas *ilhuícatl* y entre los incas *hanan pacha*; mientras que el sector más bajo del cosmos, identificado con el Inframundo y lugar común de los muertos, era conocido, respectivamente, como *mictlan* y *ucu pacha*. Estos dos sectores confluían en la parte intermedia del cosmos identificada con la superficie terrestre, la cual entre los mexicas se denominaba *tlaltícpac* y entre los incas *kay pacha*. Es en este punto donde las fuerzas de los dioses y los principios masculino (celeste) y femenino (ctónico) se unían para dar lugar a la creación del mundo y en donde la confluencia de sus fuerzas hacía posible la actividad agrícola y la reproducción de los seres humanos.

Existen diversos mitos en las dos tradiciones que constituyen un modelo que explica la capacidad reproductiva, por ejemplo, la cohabitación de algunos dioses que dio lugar a la creación de las plantas. Igualmente, dichas acciones constituyen el paradigma de la sexualidad humana y su consecuente reproducción. Asimismo, en algunos casos, las relaciones entre los dioses trajeron otros beneficios al hombre como la ya mencionada posibilidad de salvarse de la picadura del alacrán, según el mito nahua de Yapan; el acceso al agua terrestre para la agricultura gracias a que Chiquisuso accedió a cohabitar con Pariacaca (*ibid.*: 49) o, incluso, el evitar que el pueblo de Huarochirí fuera conquistado gracias a que esa misma diosa sedujo a Tutayquire (*ibid.*: 73). Por tanto, la existencia de estos

dos principios opuestos complementarios se encuentra implícita en diversos mitos de creación tanto mesoamericanos como andinos, y constituye una parte medular de las antiguas concepciones, por lo que es necesario tomarlo en cuenta para abordar el análisis de algunas creencias y narraciones sagradas.

El esquema dual se manifestó, también, en el plano político, ya que entre los mexicas el aspecto masculino estuvo personificado en el *tlatoani*, mientras que el femenino en su coadjutor o *cihuacóatl*. Entre los incas, el principio masculino estuvo representado por el gobernante, asociado al Sol, y el femenino en su esposa o *colla*, identificada con la Luna. Por otro lado, hay que mencionar que la ciudad de Cuzco estuvo dividida en dos sectores: Hanan Cuzco (alto) y Hurin Cuzco (bajo).

IX. EL ESQUEMA QUÍNTUPLE

Este esquema tiene como fundamento la forma en que fue concebida la superficie terrestre: plano rectangular con cuatro esquinas que corresponden a los puntos extremos por los cuales el Sol sale y se oculta en las fechas solsticiales. La quinta dirección, que corresponde al centro, coincide con la intersección de las líneas que van de una esquina a la otra opuesta y teóricamente coincidiría, también, con el trayecto del Sol durante el equinoccio. Sobre esta base se conforma un esquema en el que los puntos extremos son de gran importancia puesto que constituyen las esquinas del mundo en el plano horizontal, en tanto que la dirección central representa la intersección de los extremos y el punto medio entre el cielo y el Inframundo, formando un eje vertical que corresponde al *axis mundi*[13], sitio privilegiado donde la sacralidad se manifiesta[14]. Por eso, para los mexicas, el punto central estuvo marcado por diversas señales por medio de las cuales su dios Huitzilopochtli les indicó el lugar donde debían establecerse y fundar la ciudad de Mexico-Tenochtitlan, que corres-

13. Este mismo esquema se reproduce en diversas delimitaciones territoriales como en la vivienda, los templos, los campos de cultivo y el cuerpo humano. Para la ciudad de Mexico-Tenochtitlan resulta significativa la imagen de la lámina 1 del *Códice Mendoza*. *Vid.* Limón, 2001: 277-286.

14. Esta conformación se observa en las representaciones de Tlaltecuhtli, dios de la tierra, en cuyo vientre se encuentra un cuadrado con las esquinas señaladas por un cuarto de círculo y otro completo en el centro. Igualmente, a este esquema corresponde la parte central de la Piedra del Sol, en donde las cuatro eras precedentes están representadas en los cuatro extremos y la era del «Quinto Sol» en el centro, lo cual muestra, además, una concordancia en las coordenadas tiempo-espacio.

pondía con el eje cósmico que conectaba el cielo, la tierra y el Inframundo. Este mismo esquema de conformación del plano terrestre lo podemos observar entre los incas, de acuerdo con diversos datos que proporcionan los documentos. Así, por ejemplo, Acosta (1963: 283), entre otros cronistas, menciona la existencia de unas torres de piedra que el Inca Pachacuti había mandado levantar para señalar los puntos solsticiales por donde sale y se mete el Sol, las cuales servían también como indicadores agrícolas. Por otro lado, cabe recordar la división del Tahuantinsuyu en cuatro partes o sectores que confluían en el centro, la ciudad de Cuzco, lugar prometido que también les fue señalado a los incas por el dios Viracocha a través de algunos signos para que se establecieran allí (Limón, 1990).

El esquema del plano terrestre en cinco direcciones presenta una concordancia, en la religión nahua, con el desdoblamiento quíntuple de algunos dioses. Entre ellos destacan dos divinidades del panteón mexica: Xiuhtecuhtli, deidad del fuego, y Tláloc, dios de la lluvia. Sobre estas deidades las fuentes proporcionan referencias de sus cinco manifestaciones. Pero la principal es la que se encuentra en el centro, pues a partir de ella se llevan a cabo las otras cuatro reproducciones que se relacionan con cada una de las esquinas del mundo y con un color diferente: azul, amarillo, blanco y rojo (*Anales de Cuauhtitlán*, 1975: 6)[15]. En relación con esto, cada cuatro años en la fiesta de Izcalli los mexicas sacrificaban a cuatro individuos que representaban al dios del fuego, todos ellos ataviados como dicha deidad, pero cada uno de un color diferente: bermejo, amarillo, blanco y verde. En cuanto a Tláloc, diversos especialistas han documentado el desdoblamiento del dios en cuatro deidades asociadas con las cuatro esquinas del mundo, más la principal, que se encuentra localizada en el centro[16]. Por otro lado, esta información coincide con los hallazgos en el Templo Mayor, pues en algunas cistas se encontraron representaciones de Xiuhtecuhtli y Tláloc en las cuatro esquinas y en el centro.

Este modelo quíntuple, que se expresa en el desdoblamiento de una deidad en cinco advocaciones, también se observa en la religión andina, ya que el documento de Huarochirí refiere que Pariacaca tenía cuatro hermanos, todos ellos dioses de la lluvia, que nacieron cada uno de un huevo. Asimismo, menciona que la diosa Chaupiñamca contaba con cuatro hermanas. Lo anterior da por resultado

15. Sobre el tema de los desdoblamientos de los dioses nahuas *vid.* el trabajo de Gabriel Espinosa en este mismo volumen.

16. *Vid.* López Austin, 1994b.

dos conjuntos de cinco divinidades adscritas a géneros opuestos. Aunque en algunas ocasiones el documento proporciona el apelativo específico de cada uno de los personajes, el nombre de uno de ellos es el que prevalece por ser el principal. Esto se debe, según Taylor (2003: 158), a que en esos conjuntos se asimilan dioses o héroes locales de otros pueblos que tenían funciones semejantes y, por eso, se constituyen en uno de los cinco hermanos. Por tanto, se observan los mecanismos de fusión y fisión que López Austin (1983) propuso para los dioses mexicas. Por otro lado, los conjuntos de cinco dioses y diosas pueden estar relacionados con la división del plano terrestre en cinco direcciones: los cuatro extremos más el centro. Así, los principios masculino y femenino representados por divinidades de ambos géneros podrían corresponder a cada uno de esos puntos, en lo cual habría semejanzas con la concepción mexica según la cual, como se acaba de mencionar, en las cinco direcciones se encontraban Tláloc, dios del agua relacionado con el aspecto femenino del cosmos, y Xiuhtecuhtli, deidad del fuego asociada con el principio masculino. Asimismo, en las dos tradiciones americanas, la presencia conjunta de divinidades adscritas a cada uno de los dos principios simboliza la unión de los dos principios opuestos y complementarios que dieron origen a la vida e hicieron posible la existencia del mundo y la capacidad de reproducción de los seres.

X. RECAPITULACIÓN

Los mitos, especialmente en su forma narrativa, constituyen una parte importante de la religión. Igualmente, son uno de los principales vehículos por medio de los cuales algunos grupos expresan las concepciones y creencias que tienen sobre los seres sobrenaturales y el mundo que los rodea. Así dichos relatos, que pueden presentar diversas variantes, proporcionan explicaciones sobre la sociedad, las relaciones entre diversos pueblos y el entorno natural. Por ello, los mitos estructuran las concepciones que una sociedad tiene sobre los temas que considera transcendentales, como son el origen del mundo, del ser humano y de todo lo que existe en el medio natural, así como la muerte, el renacimiento y la reproducción. Los mitos se caracterizan por su polisemia, ya que condensan conceptos en torno a la realidad a la que le dan un sentido.

Los mitos que han sido expuestos en este trabajo, aunque no son los únicos, constituyen componentes importantes que estructuraron los sistemas religiosos de algunos grupos mesoamericanos

y andinos. En ellos el eje rector es la concepción de que los seres sagrados, en el tiempo primigenio, crearon la naturaleza y al ser humano y definieron las características del mundo en el que vive el hombre. Las coincidencias existentes en las dos tradiciones, la mesoamericana y la andina, van más allá de simples elementos aislados, ya que, como se puede apreciar, las semejanzas se refieren a los sistemas religiosos como conjuntos, aunque no hay que perder de vista las divergencias y particularidades que los caracterizan como propios y específicos de diferentes pueblos.

También es pertinente señalar que a pesar de que estos mitos pueden aparecen como narraciones independientes, se encuentran interrelacionados, ya que comparten elementos comunes de tal forma que van estableciendo asociaciones de uno a otro. De esta manera, todos ellos conforman una red o «tejido / urdimbre mítico» que da lugar a una unidad, puesto que los nexos que presentan entre sí son pluridireccionales. Lo anterior nos permite ver que cada mito, que puede ser presentado o narrado de manera aislada, en realidad constituye una pieza que forma parte de un conjunto, tanto de lo que se ha llamado «sistema religioso» como de la «cosmovisión». Desde esta perspectiva, las asociaciones entre los mitos pueden ser explicadas por medio de la «teoría de conjuntos», ya que puede haber uno o varios aspectos —por ejemplo sucesos, personajes o motivos— que aparecen en diferentes mitos. Estos elementos son medulares, pues a través de ellos aquéllos hacen intersección entre sí formando un núcleo de pensamiento que reguló y estructuró la visión del mundo que incidió en la vida social.

Por último, como se ha podido ver, la aplicación de los estudios comparativos abre nuevas perspectivas en el estudio de las religiones, puesto que posibilitan el apreciar intereses comunes e interpretaciones semejantes que, sobre la realidad, construyeron pueblos localizados en territorios distantes.

GLOSARIO DE PALABRAS NAHUAS

Silvia Limón Olvera

Para adentrarse en el estudio de cualquier cultura es importante el conocimiento de su idioma, ya que el lenguaje es un vehículo de transmisión no sólo de la forma en que una sociedad nombra a las cosas, sino de ideas que en ocasiones resultan de gran complejidad, además de que muchas veces los conceptos que expresan no son explícitos, pues subyacen en el inconsciente del individuo y de la sociedad. Ello resulta particularmente importante cuando se pretende acceder al conocimiento de una sociedad y, de manera especial, cuando se aborda el estudio de su religión, ya que ésta implica conceptos complejos y profundos que, en muchos casos, responden a preguntas de orden filosófico. Igualmente, a través del sistema religioso se expresan las interpretaciones que una sociedad tiene sobre la estructura del cosmos, el medio ambiente, los fenómenos naturales, así como las ideas cosmogónicas que se refieren al origen del mundo, de sus componentes, del hombre y el ámbito de las fuerzas sagradas, su personificación en deidades y la influencia que ejercen en la naturaleza y en la vida del ser humano.

Desde los primeros encuentros de los españoles con los pobladores mesoamericanos se hizo patente la necesidad de un entendimiento a través de la lengua. Cuando los españoles entraron en contacto con los habitantes del centro de México recurrieron a Malintzin, mujer nahua, hablante también del maya, que había sido dada a Hernán Cortés por los pobladores de Campeche y que al ser bautizada recibió el nombre de Doña Marina. Otro de los intérpretes del conquistador fue el español Jerónimo de Aguilar, quien, debido a un naufragio, vivió entre los mayas y aprendió su lengua. Así, en un principio, Malintzin traducía lo dicho en náhuatl al maya

y Aguilar, a su vez, traducía de esta última lengua al castellano para Cortés. En poco tiempo Doña Marina aprendió el idioma de los conquistadores y fue la intérprete «oficial» de Cortés.

Al llegar los misioneros a territorios de la Nueva España, con la tarea de convertir a los indígenas al catolicismo, se dieron cuenta de que era preciso aprender las lenguas autóctonas para poderles comunicar la nueva doctrina. Esta necesidad fue todavía más patente cuando, años después, los frailes confirmaron que la evangelización realizada por los primeros doce franciscanos en los años inmediatos a la Conquista no había sido eficaz, pues los indígenas seguían conservando, de manera clandestina, sus antiguas prácticas y creencias. Asimismo, los evangelizadores se percataron rápidamente de que habían de profundizar en el conocimiento de los ritos y concepciones catalogados por ellos como «paganos» y «diabólicos» para extirparlos y poder llevar a cabo la conversión a la nueva religión, pues, como establece Bernardindo de Sahagún en su «Prólogo» al libro I de la *Historia general*:

> Los predicadores y confesores, médicos son de las ánimas; para curar las enfermedades espirituales conviene tengan esperitia de las medicinas y las enfermedades espirituales, el predicador de los vicios de la república, para enderezar contra ellos su doctrina, y el confesor, para saber preguntar lo que conviene y entender lo que dixesen tocante a su oficio [...] (Sahagún, 2000: I, 61).

De igual forma los religiosos, con sólida formación intelectual, poseedores de una conciencia humanista y dotados de una sensibilidad especial, vislumbraron la necesidad de profundizar en el conocimiento del idioma para captar todo aquello que continuaba siendo vehículo de transmisión de la antigua religión, y que parecía estar encubierto tras el lenguaje esotérico, como fue el caso de los himnos y cantos a los dioses, los augurios, supersticiones y todo lo referente al calendario ritual.

> Para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría, que por falta de no saber esto en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos (*ibid.*).

Con el interés central de conocer la lengua náhuatl para difundir entre los naturales la «verdadera fe», para poderles expresar en los giros de su misma lengua la doctrina cristiana, así como para ayudar a otros frailes con esta misión, diversos misioneros como

Pedro de Gante (Garibay, 1992: I, 16) se dieron a la tarea de transcribir los sonidos del náhuatl a la escritura fonética expresada en caracteres latinos, con las ventajas y limitaciones que ello implicó. De igual forma, algunos religiosos se dedicaron a estudiar la lengua e inferir las reglas gramaticales que la estructuraban, tarea titánica en la que ocuparon un lugar preeminente Andrés de Olmos en el siglo XVI y Horacio Carochi en el siglo XVII con sus respectivas gramáticas, así como Alonso de Molina con su diccionario[1], obras que, hasta la actualidad, son consultadas por los especialistas. En los estudios lingüísticos destacó, asimismo, Bernardino de Sahagún, quien muy pronto aprendió esa lengua y escribió en náhuatl la mayor parte de su magna obra, por mandato de Francisco Toral, entonces provincial de la orden franciscana, en la que consignó una riquísima información sobre la antigua cultura. Además, la inteligencia aguda de Sahagún y su sólida formación le permitieron introducirse en las cuestiones sutiles de la cultura y de la lengua náhuatl, pues consideraba que para transmitir la nueva doctrina y afianzar a los recién conversos en la fe católica era necesario que los sermones no sólo debían ser escritos y pronunciados en su propio idioma, sino que además debían utilizar los giros característicos del náhuatl, como lo hizo tanto en sus *Sermones* como en los *Evangelios y epístolas*. Por ello la obra de Sahagún, además de contener importantes datos sobre diferentes aspectos de la cultura nahua, muestra sus intereses lingüísticos, como él mismo lo expresa al decir en el «Prólogo» al libro I de su *Historia general* que parte importante de su labor fue «sacar a luz todos los vocablos desta lengua con sus propias y metafóricas significaciones y todas sus maneras de hablar, y las más de sus antiguallas buenas y malas» (Sahagún, 2000: I, 62). A este interés responde también su obra conocida como *Memoriales con escolios*, obra escrita en náhuatl y traducida palabra por palabra al español con explicación de los vocablos

1. A. de Olmos, *Arte para aprender la lengua mexicana*, ed. facs. de Rémi Siméon, Paris, 1875, prólogo y versión al castellano de la introducción de M. León-Portilla, Guadalajara, México: Edmundo Aviña Levy Editor, 1972. Horacio Carochi [1645], *Arte de la lengua mexicana con la declaración de los adverbios della*, ed. facs., estudio introductorio de M. León-Portilla, México: UNAM-IIH e IIFIL, 1983. A. de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, ed. facs., estudio preliminar de M. León-Portilla, México: Porrúa, [2]1977. Existen una gran cantidad de obras relacionadas con el náhuatl antiguo o clásico, entre las que se encuentran el *Compendio de la gramática náhuatl* de T. Sullivan y *La llave del náhuatl* de A. M. Garibay, además de numerosos estudios sobre aspectos específicos sobre esa lengua.

(García Quintana, 2003: 218). Posiblemente a esta obra se refieran Juan Bautista y Juan de Torquemada al mencionar en sus textos el haber consultado un vocabulario trilingüe náhuatl, castellano y latino elaborado por Sahagún, hoy perdido (*ibid*.: 212).

Estos «estudiosos» valoraron la enorme riqueza del náhuatl, lenguaje florido y elegante, lleno de recursos catalogados ahora como «literarios», ya que en él es común el uso de metáforas, difrasismos, imágenes poéticas y paralelismos. Entre los textos con estas características ocupan un lugar especial los llamados *huehuetlatolli*, como los recopilados por Andrés de Olmos y publicados por fray Juan Bautista hacia el año de 1600, y los transcritos por Sahagún, quien se refiere a ellos como «metáforas delicadas» y «primores de su lengua» (lib. VI). En palabras de Miguel León-Portilla:

> Los *huehuetlatolli*, en cuanto composiciones que dan testimonio de ancestral sabiduría, son «antigua palabra». El lenguaje en que están expresados tiene grandes primores. Su contenido concierne a los principios y normas vigentes en el orden social, político y religioso del mundo náhuatl. Desde la perspectiva del pensamiento europeo pertenecen tales textos a lo que cabe llamar «filosofía moral y teología». [...] Pero no se limitan a ello. Siendo enunciación de las normas que han de regir las diversas circunstancias a lo largo de la vida —desde el nacimiento hasta la muerte—, hay asimismo en los *huehuetlatolli* formulaciones que atañen a la visión del mundo, al pensamiento y ritual religioso, la oración misma como antigua palabra del hombre dirigida a la divinidad (Baptista, 1988: 31).

Además de estos escritos, durante los siglos XVI y XVII se produjeron en caracteres latinos una gran cantidad de documentos que recuperaron la tradición ancestral indígena. Algunos de esos textos se refieren a cuestiones históricas, otros relatan el origen de los pueblos, inmerso en narraciones míticas, y otros más hacen referencias al antiguo modo de vida. La elaboración de esas obras fue posible debido a que en la época prehispánica ya existía una conciencia histórica y la arraigada costumbre de conservar y transmitir la memoria de los acontecimientos que tuvieron como vehículos la tradición oral y el registro en antiguos libros conocidos ahora como códices, los cuales se siguieron elaborando en la época colonial. Estos soportes de la antigua tradición fueron aprovechados como una rica fuente de información por diversos misioneros que, por encargo de sus respectivas órdenes, escribieron obras de gran importancia que refieren la historia, las costumbres, los ritos y las creencias que prevalecieron antes de la llegada de los españoles.

Igualmente, destacan los autores de ascendencia indígena que fueron formados por misioneros y aprendieron a escribir en caracteres latinos, lo cual implicó el haber sido educados dentro de los cánones occidentales. Las obras de estos indígenas «aculturados» son relevantes, ya que recuperan, en náhuatl o en castellano, las historias locales de sus pueblos en crónicas o en los libros conocidos como «anales» que registran acontecimientos año tras año desde el periodo prehispánico hasta la época colonial. De esta manera, durante los siglos que siguieron a la conquista española se dio una amplia producción de obras escritas en caracteres latinos que han sido herramienta imprescindible para el conocimiento del pasado colonial y prehispánico de México.

El idioma ha sido considerado como una categoría imprescindible para la clasificación de los grupos humanos, ya que aglutina a sus hablantes para distinguirlos de los demás. Asimismo, conforma un mecanismo de identidad entre los que comparten una misma lengua, quienes, en muchas ocasiones, participan de una misma cultura. En el territorio que hoy ocupa la República Mexicana han existido, desde los tiempos prehispánicos hasta el presente, diferentes grupos que hablan náhuatl. En la época del contacto con los españoles los nahuas habitaban en diferentes partes del Altiplano Central y, según los documentos que se conservan, a cada uno de ellos les correspondía un gentilicio de acuerdo con su lugar de asentamiento, ya fuera una región como el Aculhuacan (aculhuas) o una ciudad; así, había, por ejemplo, mexicas-tenochcas, mexicas tlatelolcas, xochimilcas, chalcas y tetzcocanos entre muchos otros, lo cual les confería una identidad todavía más específica y particular. Entre los diversos grupos nahuas, que compartían como elemento de identidad el idioma, hubo no solamente alianzas, sino también guerras, conquistas y enemistades como el famoso antagonismo entre mexicas-tenochcas y tlaxcaltecas.

Por último, quisiera dejar constancia de que el objetivo de este glosario ha sido el de consignar las palabras en lengua náhuatl mencionadas en los diferentes capítulos que componen el volumen para que el lector pueda consultar su significado. He respetado la grafía utilizada por los autores debido a las diversas formas de escritura que puede presentar un término, por ejemplo en los textos del siglo XVI, además de que algunas palabras provienen de diferentes zonas del México actual, donde dicha lengua continúa vigente aunque con variantes locales. Cabe aclarar que en los casos en los que he estimado conveniente he dado la traducción literal de las palabras, mientras que en otros explico a qué se refieren los términos para

mejor entendimiento del lector, ya que con la sola traducción literal no sería suficiente. Para ello, hay que considerar que el náhuatl se caracteriza por ser una lengua aglutinante, pues muchas de sus palabras se componen de raíces, prefijos y sufijos, lo cual lo conforma como un idioma flexible y dinámico, al mismo tiempo que complejo, con una estructura gramatical bien definida y diferentes tiempos verbales. Los nombres propios pueden ser simples como Ehécatl, «Viento», o Nopaltzin[2], «Nopal»; también pueden ser compuestos y tener un carácter descriptivo, por ejemplo, Popocatépetl, «Cerro que Humea», Huehuetéotl, «Dios Viejo», o Tlahuizcalpantecuhtli, «El Señor del Lugar de la Casa de la Aurora». Considero pertinente, asimismo, hacer mención a las fechas indígenas por la forma en que se estructuran y debido a que es común que aparezcan en gran número de documentos, ya sea en escritura pictográfica o en caracteres latinos. Los años son nombrados por cuatro signos: *ácatl* (caña), *técpatl* (pedernal), *calli* (casa) y *tochtli* (conejo), y cada uno de ellos se sucede combinándose de manera secuencial con numerales del uno al trece. Por otro lado, las fechas que corresponden al calendario ritual, cuya duración era de doscientos sesenta días, se forman por la combinación de trece numerales y veinte signos. Algunas de estas fechas resultan de particular importancia ya que, como se podrá apreciar, conforman apelativos de dioses como Ometochtli, «Dos Conejo», Chicomecóatl, «Siete Serpiente» o Macuilxóchitl, «Cinco Flor». En otras ocasiones las divinidades, además de tener un nombre específico, están asociadas a una fecha calendárica que les es propia; así, por ejemplo, a Xiuhtecuhtli, dios del fuego, le corresponde el signo *ce-itzcuintli*, «uno-perro», a Huitzilopochtli, *ce-técpatl*, «uno-pedernal» y a Xochiquétzal, *ce-xóchitl*, «uno-flor». Espero que este glosario sea útil al lector para una mejor comprensión de los textos y para aclarar el significado de las palabras nahuas que aparecen en los capítulos que conforman este volumen.

Acamapichtli: primer soberano de Mexico-Tenochtitlan, fundador de la dinastía gobernante.
Acatlán: comunidad nahua en la sierra o Montaña de Guerrero.
Achcacauhtin: cargo militar encargado de aplicar sentencias y realizar embajadas.
Achitómetl: gobernante de Culhuacan.

2. El sufijo *-tzin* es reverencial y comúnmente se agrega a los nombres de personajes destacados.

Acolhuacan: «reino» fundado por el caudillo chichimeca Xólotl, cuya capital fue primero Tenayuca y luego Tetzcoco.
Acuecuexco: fuente de agua en Coyoacán. El rey Ahuítzotl mandó hacer un acueducto para llevar el agua de ese lugar a Mexico-Tenochtitlan.
Aculhuacan: *vid.* Acolhuacan.
Ahuaque: las nubes.
Ahuizote: nombre dado actualmente en el Valle de Toluca a los especialistas que realizan los rituales de petición de lluvias, también llamados graniceros, tiemperos o temporaleros.
Ahuechtla: segundo nivel celeste donde se encuentra el rocío, según los nahuas actuales de la Huaxteca.
Ahuechtli: rocío.
Ahuiatéotl: dios del placer en exceso y de su castigo.
Ahuiateteo: plural de Ahuiatéotl, desdoblamientos de este dios.
Ahuítzotl: nombre del octavo gobernante de Mexico-Tenochtitlan. Ser mítico cuya cola terminaba en una mano.
Amanteca: artesano especializado en el trabajo de la pluma.
Ameyaltepec: comunidad nahua en la sierra o Montaña de Guerrero.
Amímitl: dios patrono de pueblos cultivadores de chinampas.
Amoxcalli: «casa de los *amoxtli*», repositorios de documentos a manera de archivos bajo la administración de los gobiernos indígenas.
Amoxtépetl: cerro en la zona de la Montaña de Guerrero que, según la tradición local, venció al Popocatépetl y al lanzarle una pedrada lo separó del Iztaccíchuatl.
Amoxtli: libro, documento.
Apancihuatl: sirena que habita en el mar, según los nahuas actuales de la Huaxteca.
Apatlaco: río en la sierra o Montaña de Guerrero.
Atamalqualiztli: «comida de tamales de agua». Ceremonia que realizaban los mexicas cada ocho años.
Atemoztli: «descenso de las aguas». Decimosexto mes del año dedicado a los dioses del agua.
Atempanécatl: alto rango militar con diversas funciones que incluían actividades políticas y la participación en algunas ceremonias.
Atlcahualo: «se detienen las aguas». Primer mes del año, que coincidía aproximadamente con febrero y estaba dedicado a los dioses del agua.
Atliaca: pueblo de origen nahua en la Montaña de Guerrero.
Atltlachinolli: agua quemada. Símbolo de la guerra entre los mexicas.
Atltzatzilistli: ritual de petición de lluvias que realizan actualmente los nahuas de Acatlán.
Atolhuiliztli: ofrecimiento de atole que hacen los padres del recién nacido en el ritual huaxteco de bienvenida o *moaltiliztli*.
Aueianime: «las alegradoras». Mujeres que fueron identificadas por los cronistas como prostitutas.
Axayácatl: nombre del sexto gobernante de Mexico-Tenochtitlan.
Axollohua: sacerdote mexica.

Azcapotzalco: «hormiguero». Ciudad capital de los tepanecas, que ostentó el poder del Valle de México antes del dominio de los mexica-tenochcas, quienes la derrotaron en 1430.
Aztatotohua: «el dueño de las garzas», dios patrono de estas aves.
Aztecas: nombre de los mexicas cuando vivían en Aztlan.
Aztlan: «lugar de garzas», «lugar de la blancura», sitio de origen de los mexicas.

Cacaxtla: sitio prehispánico localizado en el actual estado de Tlaxcala que floreció entre 650 y 900.
Calcuaco: «sobre la cabeza de la casa», el techo de la casa.
Calicxit: «piernas de la casa», los pilares.
Calli: «casa». Uno de los signos del calendario ritual.
Calmécac: institución educativa para los jóvenes nobles.
Calpulco: «casa de *calpulli*». Templo del *calpulli* o barrio.
Calpulli: unidad social, política, administrativa, económica y territorial que tenía un dios y templo particulares, ritos y funcionarios propios; sus miembros se consideraban emparentados entre sí y descendientes de su dios tutelar. Fue identificada por los españoles como un «barrio».
Calpultéotl: dios tutelar o patrono de un grupo o comunidad que conformaba un *calpulli*.
Calpulteteo: plural de *calpultéotl*.
Calpultin: plural de *calpulli*.
Caltenti: «boca de la casa», la puerta de la casa.
Calyólotl: «corazón de la casa», alma de la vivienda.
Camaxtli: dios de la cacería de los tlaxcaltecas y huexotzincas.
Cempasúchil: del náhuatl *cempoalxóchitl* «flor de veinte pétalos», de color amarillo (*Tagetes erecta*).
Çapotecas: *vid.* zapotecas.
Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl: «Dos Caña, Nuestro Señor Serpiente Emplumada», gobernante de Tula. Arquetipo del buen gobernante: sabio, justo, propiciador del orden, de las artes y del conocimiento.
Centéotl: *vid.* Cintéotl.
Centzontotochtin: «Cuatrocientos Conejos», desdoblamientos del dios del pulque.
Chalcas: habitantes de Chalco.
Chalchíhuitl: piedra de color verde que fue muy apreciada en la época prehispánica.
Chalchiuhtlicue: «la de la falda de piedras verdes o chalchihuites», diosa de las aguas terrestres.
Chalma: santuario católico en el actual Estado de México que es lugar de múltiples peregrinaciones.
Chanehketl: duendes que se encuentran en las aguas terrestres y en los cerros, según los nahuas actuales de la Huaxteca.
Chantico: diosa del fuego del hogar.
Chapulín: saltamontes.

Chapultépec: «cerro del chapulín». Sitio donde estuvieron establecidos temporalmente los mexicas.
Chayote: del náhuatl *cháyotl*. Fruto de la chayotera, planta cucurbitácea.
Chicahuaztli: sonaja asociada a los ritos de fertilidad.
Chichimeca: nombre genérico dado a los habitantes del norte de Mesoamérica que se presentaban a sí mismos como cazadores-recolectores.
Chicnauhmictlan: «los nueve de la región de la muerte». Nombre dado al conjunto de los nueve pisos del Inframundo.
Chicnauhtopan: «los nueve que están sobre nosotros». Nombre dado al conjunto de las nueve capas celestes superiores.
Chicomecóatl: «Siete Serpiente», diosa de los alimentos.
Chicomexóchitl: «Siete Flor», dios de las flores, que residía en el sexto nivel celeste.
Chicomóztoc: «el lugar de las siete cuevas». Lugar mítico en el interior de la montaña de Huey Culhuacan de donde salieron diversos pueblos, entre ellos los mexicas.
Chiconcóhuac: «lugar Siete Serpiente». Poblado al norte de la ciudad de Tetzcoco.
Chicontepec: comunidad nahua en la Huaxteca, localizada al norte del actual Estado de Veracruz.
Chiepetzin: fundador mítico de los habitantes de Chietepec; se cree que habita en el interior del cerro que da nombre al lugar.
Chietepec: nombre de la montaña que da nombre a una comunidad nahua en el municipio de Tlapa, Guerrero.
Chile: *vid. chilli*.
Chilli: pimiento o ají. Planta de fruto picante usado como condimento (*Capsicum annuum*).
Chimalli: escudo.
Chimalma: pareja de Mixcóatl y madre de Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl. Mujer que aparece, junto con tres hombres, como cargadora del dios Huitzilipochtli en el *Códice Boturini* o *Tira de la Peregrinación*.
Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón: autor indígena del siglo XVII originario de Chalco Amaquemecan.
Chimalpopoca: nombre del tercer gobernante de Mexico-Tenochtitlan.
Chinampa: terreno de cultivo sobre un lago de agua dulce que es construido con lirios acuáticos y tierra, y que permite obtener varias cosechas al año.
Chiquihuite: cesto de mimbre sin asas.
Cholula: ciudad de origen prehispánico en el Valle de Puebla, donde se rendía un culto importante a Quetzalcóatl.
Cihuacóatl: «mujer serpiente», aspecto belicoso y sediento de sangre de la diosa madre. Título del coadjutor del supremo gobernante mexica.
Cihuacuacuilli: sacerdotisa que tenía entre sus funciones cuidar a las jóvenes que pasaban un tiempo en los templos de los barrios antes de casarse.
Cihuadanza: baile que realizan actualmente las mujeres en el ritual de petición de lluvias en Zitlala, Guerrero.

Cihuapilaco: lugar específico en la orilla del río donde, hoy en día, las parteras del poblado de Naupan, Puebla, lavan la ropa de las mujeres que acaban de dar a luz.

Cihuapilhuan: mujeres, señoras.

Cihuapipiltin: «mujeres nobles», también llamadas Cihuateteo. Según la tradición prehisánica este nombre era dado a las mujeres que por haber muerto en el primer parto se convertían en diosas, acompañaban al sol del cenit al ocaso y cuando descendían a la tierra, en ciertos días del año, causaban enfermedades a los niños. En la actualidad, los habitantes de Naupan llaman Cihuapipiltin a la entidad sagrada que es «dueña» de los niños y patrona de las parteras.

Cihuatéotl: diosa patrona de las Cihuateteo o Cihuapipiltin.

Cihuatepixque: «guarda-mujeres». Ancianas encargadas de trasladar a las jóvenes al *cuicacalli*.

Cihuateteo: «mujeres diosas». *Vid.* Cihuapipiltin.

Cihuatlamacazqui: chicas que ofrecían sus servicios en los templos de los barrios y participaban en algunas ceremonias por un tiempo antes de casarse.

Cintéotl: deidad masculina del maíz joven.

Cinteopan: templo del dios del maíz.

Cintlacualtilo: ritual que realizan los nahuas de la región del río Balsas, en el Estado de Guerrero, que cierra el trabajo agrícola y celebra la cosecha.

Cipactla: segundo nivel del Inframundo donde se encuentran la tortuga y el monstruo de la tierra en los que se apoyan los cuatro cargadores de la tierra, según los nahuas actuales de la Huaxteca.

Cipactli: monstruo de la tierra que semeja un cocodrilo o peje lagarto. Primer signo del calendario ritual.

Cipactónal: pareja de Oxomoco. Primera mujer, representada en el *Códice Borbónico* como una anciana, que fue el modelo humano y a quien se le atribuye la invención del calendario y de las artes adivinatorias. En tanto que modelo humano puede tratarse de una diosa.

Citlalpa: cuarto nivel celeste donde se localizan las estrellas, según los nahuas actuales de la Huaxteca.

Citlaltépetl: «cerro de la estrella». Volcán más alto de México localizado entre los Estados de Puebla y Veracruz, conocido actualmente como Pico de Orizaba.

Coateocalli: «templo de la serpiente». Templo donde se encontraban las imágenes de los dioses de los diversos pueblos y provincias conquistados.

Coateocally: *vid. coateocalli*.

Coatepantli: «muro de serpientes».

Coatépec: «cerro de la serpiente». Montaña mítica donde nació Huitzilopochtli y donde venció a su hermana Coyolxauhqui.

Comal: disco de barro que se coloca encima del fogón para cocer tortillas.

Copal: resina de árbol que se quemaba a manera de incienso como ofrenda a los dioses (*Bursera jorullensis*).

Coatlan: de acuerdo con Sahagún, era el templo de la diosa Coatlicue. Durán lo menciona como otro nombre del templo Coateocalli.
Coatlicue: «la de la falda de serpientes». Diosa madre de Huitzilopochtli.
Conemeh: niños.
Cópil: hijo de Malinalxóchitl y sobrino de Huitzilopochtli.
Cotlatlastin: grupo de danza que hoy en día participa en el ritual de petición de lluvias en Acatlán, Guerrero.
Coyoacán: del náhuatl Coyohuacan, «lugar de coyotes». Ciudad prehispánica tepaneca que formaba parte del reino de Azcapotzalco.
Coyol: «cascabel». Palmera tropical (*Acrocomia mexicana Karw*). Sus hojas y su fruto, que semeja un cascabel, son usados en los rituales nahuas.
Coyolxauhqui: «la de los cascabeles en la cara». Hermana de Huitzilopochtli.
Cóyotl Ináhual: «su *nahual* es un coyote». Dios patrono de los artesanos que trabajaban las plumas de las aves para confeccionar diversos enseres como escudos y tocados.
Cruzco: cerro más importante, también llamado Hueytepetl, de la actual comunidad nahua de Acatlán, en donde sus pobladores realizan la ceremonia de petición de lluvias.
Cruztenco: cerro más importante para la comunidad nahua de Zitlala, Guerrero, en el que se lleva a cabo el ritual de petición de lluvias.
Cuáchic: rango militar correspondiente a los guerreros con fama de temibles, que habían capturado cinco o seis adversarios destacados de la provincia de Huexotzinco.
Cualli: bueno.
Cuauhcóhuatl: nombre de uno de los cargadores del dios Huitzilopochtli.
Cuauhnochtli: alto rango militar con diversas funciones que incluían actividades políticas y la participación en algunas ceremonias.
Cuauhtitlan: población localizada al norte de la ciudad de México.
Cuauhtlequetzqui: sabio mexica.
Cuauhxicalco: «el lugar de la casa de las águilas». Santuario dentro del recinto del Templo Mayor donde se encontraba la imagen del dios Omácatl.
Cuauhxicalli: «vasija del águila». Vasijas donde se colocaban las ofrendas y los corazones de los sacrificados. Nombre de un templo localizado dentro del recinto sagrado de Mexico-Tenochtitlan.
Cuecuechcuícatl: «canto cosquilloso», baile erótico.
Cuémil: surcos.
Cuetzalan: poblado nahua en la sierra norte de Puebla.
Cuextécatl: dios patrono de los huaxtecas.
Cuezalin: «llama de fuego», uno de los nombres del dios del fuego.
Cuezcomate: troje.
Cuicacalli: «casa de canto», centro educativo donde los jóvenes aprendían danza y música.
Cuicuilco: centro ceremonial, localizado al sur de la ciudad de México, que tuvo su auge en el Periodo Preclásico Tardío (600-100 a.C.).

Cuitlapanton: mujer enana que se aparecía por las noches a los hombres para asustarlos.
Culhuacan: señorío en el Valle de México donde estuvieron asentados los mexicas antes de fundar Mexico-Tenochtitlan. Montaña con la punta curvada.
Culhua: originario de Culhuacan.

Ecahuil: entidad que reside en todo el cuerpo, aunque su sede privilegiada parece ser la cabeza. Entidad relacionada con el lado oscuro, nocturno y frío del ser humano, según los nahuas actuales de la sierra norte de Puebla.
Ecatzinco: poblado en el distrito de Chalco.
Ehecame: vientos.
Ehecapa: nivel celeste más cercano a la tierra donde se localizan los vientos, según los nahuas actuales de la Huaxteca.
Ehécatl: dios del viento, advocación de Quetzalcóatl.
Ehecatontin: pequeños dioses del viento, desdoblamientos de Ehécatl.
Elomeh: mazorcas de maíz.
Elote: del náhuatl *élotl*, mazorca de maíz.
Elotlamanaliztli: ceremonia de los nahuas contemporáneos que celebra la aparición de los primeros elotes y anuncia la cosecha.
Etzalcualiztli: «comida de frijoles y maíz». Sexto mes del año dedicado a los *tlaloque*, deidades de la lluvia, y Chalchiuhtlicue, diosa del agua.
Etzalli: masa preparada con frijol y maíz.
Excan tlatoloyan: «juzgado de las tres sedes». Antigua institución jurídico-política llamada comúnmente «Triple Alianza», formada por Mexico-Tenochtitlan, Tetzcoco y Tlacopan.

Guastecas: *vid.* Huaxtecas.

Huactli: ave cuyo canto transmitía presagios. Martinete (*Nycticorax nycticorax*). Halcón (*Herpetotheres cachinnans*).
Huaxtecas: grupo indígena que desde la época prehispánica vive en los actuales Estados de Veracruz, San Luis Potosí, Tamaulipas e Hidalgo, y cuyo idioma está emparentado lejanamente con las lenguas mayances.
Huehue: viejo, anciano. Pareja simbólica que los nahuas contemporáneos de la Huaxteca asignan a las recién nacidas en el ritual del nacimiento.
Huehue Motecuhzoma: quinto gobernante mexica y primero de ese nombre, también llamado Motecuhzoma Ilhuicamina.
Huehuecóyotl: «coyote viejo». Dios asociado a la música, la danza y la sexualidad; advocación de Tezcatlipoca.
Huehuetéotl: «dios viejo», uno de los nombres del dios del fuego.
Huehuetlacatl: nombre del especialista ritual entre los nahuas actuales de la Huaxteca.
Huehuetlatolli: «palabra antigua» o «pláticas de los viejos». Discursos de contenido moral que daban los nahuas en diferentes ocasiones; in-

cluyen pautas de comportamiento, consejos y ejemplos de conductas adecuadas.
Hueimiccaílhuitl: «gran fiesta de los muertos». Décimo mes del año, también llamado Xócotl huetzi, dedicado al dios del fuego.
Hueipachtli: «gran heno». Décimo tercer mes del año, también llamado Tepeílhuitl, en el que se honraba a los *tlaloque*, a los dioses del pulque y a los muertos relacionados con el agua.
Hueitecuílhuitl: «gran fiesta de los señores». Octavo mes del año en el que se festejaba a la diosa Xilonen.
Hueitozoztli: «gran vigilia». Cuarto mes del año consagrado a Cintéotl y Chicomecóatl, divinidades del maíz y los mantenimientos.
Huetzquistle: bufón que invita a bailar y a beber mezcal en el ritual de petición de lluvias en Acatlán.
Huexotzincas: habitantes de Huexotzinco, enemigos de los mexicas.
Huexotzinco: poblado en la provincia de Tlaxcala.
Huey: gran, grande.
Huey Culhuacan: montaña mítica con la punta curvada, en cuyo interior se encontraba Chicomóztoc.
Huey teocalli: Templo Mayor.
Huey tlatoani: supremo gobernante.
Hueytamales: «tamales grandes», parte de la ofrenda en el ritual de petición de lluvias que en la actualidad realizan los habitantes de Zitlala.
Hueytepetl: el cerro más importante, también llamado Cruzco, de la comunidad nahua de Acatlán donde se realiza la ceremonia de petición de lluvias.
Huitzilíhuitl: nombre del segundo gobernante de Mexico-Tenochtitlan.
Huitzilopochtli: «colibrí zurdo o del sur». Dios patrono de los mexicas, asociado con la guerra.
Huitzitzilmeh: colibríes. Según los nahuas actuales de la Huaxteca, estas aves alegran al sol en su paso por el mediodía.
Huitznahua: hermanos de Huitzilopochtli; guerreros surianos identificados con esa dirección del firmamento.
Huitznáhuac: «lugar rodeado de espinas». Uno de los barrios de Mexico-Tenochtitlan.
Huitznáhuac teohuatzin: sacerdote coadjutor del *mexícatl teohuatzin*, a quien le ayudaba a que el culto religioso se llevara a cabo adecuadamente en las provincias sujetas a Tenochtitlan.
Huixachtécatl: montaña cercana a Iztapalapa en cuya cúspide se encendía el fuego nuevo cada cincuenta y dos años.
Huixachtitlan: «lugar de huizaches o acacias». *Vid.* Huixachtécatl.
Huixquistles: personajes que custodian el *teponaztle* de Zitlala en la fiesta de san Nicolás.
Huixtocíhuatl: diosa de la sal, hermana de las deidades de la lluvia o tlaloque.

Ihyotl: *vid.* Ihíyotl.
Ihíyotl: una de las entidades anímicas del ser humano que residía en el

hígado y se vinculaba con el Inframundo. Según los nahuas actuales de la Huaxteca, es un aire corporal que reside en el órgano mencionado.

Ilamatecuhtli: diosa anciana asociada con el maíz viejo.

Ilamateuctli-Cihuacóatl: «señora vieja-mujer serpiente». Una de las advocaciones de la diosa madre.

Ilamatzitzinteh: viudas.

Ilhuicac: «el lugar del cielo», «en el cielo».

Ilhuícatl: el cielo.

Ilhuicamina: «el flechador del cielo». Segundo nombre de Motecuhzoma I, quinto gobernante de Mexico-Tenochtitlan.

Ilpochtime: doncellas.

Inawal: nombre que designa al doble o *alter ego* animal del hombre entre los nahuas actuales de la región del río Balsas.

Ipalnemohuani: «aquel por quien se vive, por quien todos vivimos». Nombre del dios supremo.

Itacate: bastimento.

Itacatitos: diminutivo de *itacate*.

Itlacayo: cuerpo humano, según los nahuas actuales de la región del río Balsas.

Itonal: alma o sombra del hombre entre los nahuas actuales de la región del río Balsas.

Itzcóatl: nombre del cuarto gobernante de Mexico-Tenochtitlan.

Itzehecaya: viento que cortaba como la obsidiana, al que se enfrentaba el difunto en su trayecto al Mictlan.

Itzpapálotl: «mariposa de obsidiana». Diosa asociada con los chichimecas y con Mixcóatl, dios de la cacería.

Itztapaltótec: personalización del cuchillo sacrificial, advocación de Xipe y patrón de una de las veintenas del calendario ritual o *tonalpohualli*.

Itztlacoliuhqui: «curva de obsidiana». Dios asociado con el maíz y con el hielo.

Itztli: obsidiana.

Ixcozauhqui: «el cariamarillo», uno de los nombres del dios del fuego.

Ixiptla: imágenes vivientes de los dioses. Individuos que personificaban a las deidades y eran ofrecidos en sacrificio.

Ixtle: fibra del maguey utilizada para hacer cuerdas, bolsas, redes y ropa.

Ixtlilxóchitl, Fernando de Alba: historiador de Tetzcoco del siglo XVII, descendiente del linaje gobernante de ese lugar.

Izcalli: «crecimiento» o «resurrección». Decimoctavo y último mes del año dedicado al dios del fuego.

Iztaccíchuatl: «mujer blanca». Volcán que se considera como pareja del Popocatépetl.

Iztac Cintéotl: «maíz blanco». Desdoblamiento de color blanco del dios del maíz.

Iztapalapa: localidad al sur de la ciudad de México.

Kueskomatepec: de *cuezcómatl*, «troje», y *tépec*, «en el cerro». Montaña

mítica donde estaban guardados los alimentos. Corresponde al Tonacatépetl de la tradición prehispánica.

Macehual, macehualli: plebeyo, individuo del pueblo común.
Macehualtin: plural de *macehual* o *macehualli*.
Macehualiztli: «merecimiento», «penitencia».
Macuilxóchitl: «Cinco Flor», dios de las flores, el placer, el canto, la música y el juego. Para los nahuas actuales de la Huaxteca es la entidad sagrada que reside en el sexto nivel celeste y está al cuidado de las plantas comestibles, de las mujeres que acaban de dar a luz, de los niños y los ancianos.
Malinalli: hierba, gramínea (*Epicampes macroura*). Uno de los signos de los días del calendario ritual. De acuerdo con López Austin, par de bandas helicoidales de naturaleza opuesta y complementaria que conectan el cielo, la tierra y el Inframundo, y a través de las cuales viajan los dioses.
Malinalxóchitl: hermana de Huitzilopochtli que fue abandonada durante la migración y a la que se le atribuye la fundación de Malinalco. Madre de Cópil.
Mamalhuaztli: los dos maderos utilizados para producir fuego. Constelación que corresponde al cinturón y al tahalí de Orión.
Mapakiztli: ritual de los nahuas actuales de la Huaxteca que cierra la etapa de la infancia, y en el que los padrinos de bautismo terminan con esta responsabilidad.
Maquizcóatl: «serpiente pulsera». Serpiente mítica de dos cabezas. Uno de los cuatro hijos de Ometecuhtli y Omecíhuatl.
Matlalcueye: «la de la falda verde», nombre de la diosa del agua en Tlaxcala.
Matzin: «viejita», olla.
Mayáhuel: diosa del maguey.
Mecatlan: «lugar de los músicos». Centro de educación donde los sacerdotes enseñaban a los jóvenes a tañer «trompetas» o caracoles.
Mecatécatl: «músicos».
Mecayapan: poblado nahua en el Estado de Veracruz.
Meetztli: *vid.* Metztli.
Metl: maguey. Cactácea de donde se extrae la bebida embriagante llamada pulque. Las fibras de sus hojas fueron utilizadas para elaborar cuerdas, redes, bolsas y ropa.
Metztitlan: provincia enemiga de los mexicas.
Metztli: Luna. Los nahuas actuales de la Huaxteca la asocian con la noche, lo frío, lo femenino y el mal. Reside en el sexto nivel celeste.
Mexi: uno de los nombres de Huitzilopochtli.
Mexica-tenochcas: grupo fundador de Mexico-Tenochtitlan y sus descendientes.
Mexica-tlatelolcas: grupo mexica que se separó del resto, fundó la ciudad de Mexico-Tlatelolco y fue conquistado por los mexica-tenochcas en 1473.
Mexicas: grupo originario de la mítica Áztlan, fundador de Mexico-Tenoch-

titlan y cuyo dios patrono era Huitzilopochtli. Una parte de este grupo se escindió y fundó Mexico-Tlatelolco.

Mexícatl teohuatzin: sacerdote encargado de que el culto religioso se realizara adecuadamente en las provincias sujetas a Tenochtitlan.

Mexicáyotl: «mexicanidad».

Mexico-Tenochtitlan: ciudad capital de los mexicas-tenochcas, que fue fundada en una isla del lago de Tetzcoco hacia 1325.

Mexico-Tlatelolco: ciudad colindante con Mexico-Tenochtitlan, fundada por los mexicas inconformes y derrotada por los mexica-tenochcas en 1473.

Mexitin: plural de mexica.

Mezcal: aguardiente que se obtiene de una variedad de agave.

Mezcala: región en el Estado de Guerrero.

Miahuatlacualtiliztli: ceremonia de los nahuas contemporáneos que celebra los primeros elotes.

Miccailhuitontli: «pequeña fiesta de los muertos». Noveno mes del año, también llamado Tlaxochimaco.

Michoacán: del náhuatl Michhuacan, «lugar donde abunda el pescado». Estado localizado al occidente de la actual República Mexicana. En la época prehispánica esta región estuvo controlada por los tarascos o purépechas, a quienes los mexicas nunca pudieron conquistar.

Mictecacíhuatl: diosa del Inframundo, pareja de Mictlantecuhtli.

Mictla: *vid.* Mictlan.

Mictlah: *vid.* Mictlan.

Mictlan: Inframundo, región de los muertos. Según la cosmovisión prehispánica estaba conformado por nueve pisos y se le asociaba con la dirección norte. Para los nahuas actuales de la Huaxteca se compone de cinco niveles.

Mictlantecuhtli: «Señor del Mictlan». Dios de la muerte que presidía el mundo de los muertos y habitaba en el noveno piso del Inframundo.

Mihcapantli: según los nahuas actuales de la Huaxteca, quinto nivel del Inframundo donde residen Tlacatecólotl Tlahueliloc, el «hombre búho», y Mikistli, Señor de los Muertos.

Mihcatokiztli: nombre del ritual de defunción entre los nahuas actuales de Chicontepec.

Mikistli: nombre del Señor de los Muertos entre los nahuas actuales de la Huaxteca.

Milpa: sementera, campo de cultivo.

Miltlacualtiliztli: ritual de los nahuas contemporáneos que tiene como finalidad la protección de las plantas en crecimiento.

Mimixcoa: desdoblamientos de Mixcóatl. Guerreros del norte identificados con esa dirección del firmamento.

Míquic: muerto(a).

Mishuehue: cerro en la región del río Balsas, Guerrero.

Mistecas: *vid.* mixtecos.

Mixcóatl: «serpiente de nubes». Dios de los chichimecas y de la cacería. Personaje al que se le atribuye la fundación de Tula.

Mixteca: región localizada en el actual Estado de Oaxaca.
Mixtécatl: dios patrono de los mixtecos.
Mixtecos: «habitantes de la región de las nubes». Grupo indígena que habita en el actual Estado de Oaxaca y que tuvo un importante desarrollo en el Periodo Posclásico (950-1521).
Mixtla: tercer nivel celeste donde se localizan las nubes y el granizo, según los nahuas actuales de la Huaxteca.
Moaltiliztli: ritual que celebran hoy en día los nahuas de la Huaxteca para dar la bienvenida al recién nacido: se le baña por primera vez y la partera lo entrega a sus padres.
Moctezuma: *vid.* Motecuhzoma.
Moma'tequilo: «lavado de manos», ceremonia asociada con los ritos de nacimiento en el actual poblado nahua de Naupan, Estado de Puebla.
Monteçuma: *vid.* Motecuhzoma.
Montezuma: *vid.* Motecuhzoma.
Motecuhzoma: «el del rostro enojado». Nombre de los gobernantes quinto y noveno de Mexico-Tenochtitlan.
Motecuhzoma II: noveno gobernante de Mexico-Tenochtitlan.
Motecuhzoma Ilhuicamina: quinto gobernante de Mexico-Tenochtitlan.
Motecuhzoma Xocoyotzin: noveno gobernante de Mexico-Tenochtitlan.
Motlatoapaca: ceremonia de unción del gobernante o *huey tlatoani*.
Motolinia: «pobre». Nombre dado por los indígenas a fray Toribio de Benavente, uno de los primeros doce franciscanos que llegaron a la Nueva España.
Moyocoyani: «el arbitrario», otro de los nombres de Tezcatlipoca.
Moyocoyatzin: forma reverencial de Moyocoyani.

Nahua: grupo indígena hablante de la lengua náhuatl.
Náhuatl: lengua amerindia que todavía se habla en diversas regiones de la República Mexicana.
Nahual: «disfraz», *alter ego* animal que tenían los dioses y los hombres.
Nahui-ollin: «cuatro-movimiento», fecha calendárica en la que los mexicas realizaban una ceremonia en honor del Sol.
Namic: morfema que designa opuestos complementarios.
Namictializtli: ritual de boda entre los nahuas actuales de la Huaxteca.
Nanahuatzin: dios buboso y sifilítico que se arrojó a la hoguera en Teotihuacan para convertirse en el sol.
Nappatecuhtli: «cuatro veces señor». Nombre de una de las divinidades del pulque y de uno de los dioses del agua. Deidad de los juncos, las cañas y los carrizos, patrono de los fabricantes de esteras.
Nauhcampan: las cuatro partes en que estaba divida la ciudad de Mexico-Tenochtitlan.
Nauhyotecuhtli: advocación cuádruple del dios del fuego.
Naupan: municipio localizado en la sierra norte del actual Estado de Puebla.
Naupeño: originario de Naupan.
Nepancailhuicac: «el límite del cielo», según los nahuas actuales de la Huaxteca.

Nextlahualtin: «los pagos». Nombre que recibían las víctimas ofrecidas en sacrificio.
Nezahualpilli: gobernante de Tetzcoco.
Nopaltzin: hijo del caudillo chichimeca Xólotl, segundo gobernante de Tenayuca.

Oapan: comunidad nahua en la sierra o Montaña de Guerrero.
Oaxaca: Poblado fundado en 1486 por un destacamento mexica que envió Ahuítzotl para un mejor control de la región. Nombre del actual estado mexicano con costas en el Pacífico.
Océlotl: ocelote (*Felis onca*); felino parecido al jaguar. Uno de los signos del calendario ritual.
Ochpaniztli: «barrimiento». Décimo primer mes del año dedicado a Teteo Innan, «la madre de los dioses», o Toci, «nuestra abuela».
Ocopetate: helecho (*Pteridium aquilinum*).
Ollin: «movimiento». Uno de los signos del calendario ritual.
Olmeca: habitante de la región del hule o caucho. Grupo indígena prehispánico que se desarrolló en el Periodo Preclásico Medio (1400-600 a.C.) y habitó en el sur del actual Estado de Veracruz y el norte de Tabasco. Asimismo, algunos documentos del Altiplano Central de México, como la *Historia tolteca-chichimeca*, hacen referencia a un grupo del Periodo Posclásico (950-1521) con el nombre de olmecas xicalancas.
Ololiuhqui (*Turbina corymbosa*): planta que produce alucinaciones.
Omacame: plural de Omácatl. Desdoblamientos de este dios.
Omácatl: «Dos Caña», deidad de los banquetes. Advocación de Tezcatlipoca y fecha de su nacimiento.
Omecíhuatl: «Mujer Dos». Desdoblamiento femenino del dios total Ometéotl. Madre de todos los dioses.
Ometecuhtli: «Señor Dos». Desdoblamiento masculino del dios total Ometéotl. Padre de todos los dioses.
Ometéotl: dios total en el que se conjuntaban los principios masculino y femenino. Padre y madre de todos los dioses. Habitaba en el decimotercer piso celeste.
Ometochtli: «Dos Conejo», nombre genérico de los dioses del pulque.
Ometotiotzi: uno de los nombres del señor de la dualidad entre los nahuas actuales de la Huaxteca. Reside en el sexto nivel celeste, vigila el curso del Sol y lo acompaña en su recorrido.
Omitecuhtli: uno de los cuatro hijos de Ometecuhtli y Omecíhuatl. También lleva por nombre Maquizcóatl y los mexicas le llamaban Huitzilopochtli.
Ompacatotiotzih: *vid.* Ometotiotzi.
Opochtli: dios de la cacería acuática y patrono de los pueblos cultivadores de *chinampas*.
Ostotempan: pozo profundo cubierto de follaje en la Montaña de Guerrero, donde los pueblos de la región realizan las ceremonias para la petición de lluvias.

Otomí: grupo indígena que todavía habita en diversas regiones del Altiplano Central de México, especialmente en el Valle de Toluca.

Otómitl: dios patrono de los otomíes. Rango militar. Los guerreros que ocupaban esta categoría tenían fama de temibles en la batalla.

Otontecuhtli: dios otomí del fuego, patrono de los otomíes.

Oxomoco: pareja de Cipactónal. Primer hombre, representado en el *Códice Borbónico* como un anciano, que fue el modelo humano y a quien se le atribuye la invención del calendario y de las artes adivinatorias. En tanto que modelo humano, puede tratarse de un dios.

Oyámetl: abeto (*Abies religiosa*).

Pachtontli: «pequeño heno». Duodécimo mes del año.

Painal: *alter ego* de Huitzilopochtli.

Panquetzaliztli: «levantamiento de banderas». Decimoquinto mes del año en el que se festejaba el nacimiento de Huitzilopochtli.

Pantitlan: remolino o sumidero de agua en la laguna de Tetzcoco, donde los mexicas arrojaban ofrendas a Tláloc, dios de la lluvia.

Papatla: planta silvestre de bosque tropical (*Heliconia schiedeana*). Sus hojas se han usado tradicionalmente para envolver tamales, aunque han sido sustituidas por la hoja de plátano. Los nahuas actuales de la Huaxteca emplean sus hojas para envolver al recién nacido en el ritual de bienvenida o *moaltiliztli*.

Peyote: cactácea que produce alucinaciones (*Lophophora williamsii*).

Pícietl: tabaco (*Turbina corymbosa*).

Pillahuano: «se embriaga a los niños», ceremonia que se realizaba cada cuatro años en el mes de Izcalli y que consistía en darles de beber pulque a los infantes.

Pilli: noble, miembro de la nobleza, descendiente del primer gobernante Acamapichtli.

Pillis: plural de *pilli*.

Piltzintecuhtli: «niñito o noble niño», aspecto infantil del Sol. Padre de Cintéotl, dios del maíz.

Pipiles: nombre dado al grupo de habla nahua que reside en El Salvador, Centroamérica.

Pipiltin: plural de *pilli*.

Pochteca: comerciante especializado que intercambiaba productos valiosos a grandes distancias, fungían como espías y embajadores del *huey tlatoani* o supremo gobernante.

Popocatépetl: «cerro que humea». Volcán localizado entre la ciudad de México y el actual Estado de Puebla. Para los pueblos nahuas de la Montaña de Guerrero tiene una gran importancia, pues lo llaman «Presidente de la República». En diversas comunidades que habitan cerca de él o en sus faldas es considerado como una entidad viva que puede manifestarse a cualquier persona como un anciano.

Postectli: uno de los cerros más altos de la región de Chicontepec, también conocido como «El Gobernador». Sitio más importante donde los pueblos nahuas de la Huaxteca veracruzana realizan los rituales de petición de lluvia.

Pozole: caldo preparado con carne y maíz.

Quahuitlehua: «se yerguen los árboles». Nombre dado también al primer mes del año. *Vid.* Atlcahualo.
Quauhtinchan: «morada de las águilas». Poblado en el distrito de Tecalli, Estado de Puebla, que fue conquistado durante el gobierno de Cuauhtlatoa de Tlatelolco.
Quauhxicalli: *vid.* Cuauhxicalli.
Quechol: *vid.* Quecholli.
Quecholli: «cuello de hule». Ave de plumas ricas, «flamenco». Nombre dado a diversas especies (*Ajaja ajaja*, *Platalea ajaja* y *Platalea mexicana*). Decimocuarto mes del año dedicado a Mixcóatl.
Quetzalcóatl: «serpiente emplumada». Uno de los dioses creadores con múltiples advocaciones como el viento y Venus en tanto que lucero matutino.
Quetzalhuéxotl: rama de árbol en que se transformó Quetzalcóatl después de haber bajado a la diosa Mayáhuel del cielo.
Quilaztli: deidad de la vegetación, la hierba nutricia. Uno de los nombres de la diosa madre Cihuacóatl.
Quinatzin: Cuarto gobernante del reino de Acolhuacan que trasladó la capital de Tenayuca a Tetzcoco.

Sintlacualtiliztli: ceremonia que realizan los nahuas contemporáneos cuando el maíz es almacenado en las trojes.
Sintiópil: nombre del dios del maíz en algunas comunidades serranas del Estado de Puebla.
Siuateyuga: «mujer nocturna». Personaje femenino que recorre las calles para castigar a los transgresores que deambulan a deshoras, según la tradición actual de algunas comunidades nahuas del río Balsas.
Súchiles: plural de *súchil*. *Vid.* Xóchitl.

Tacuba: *vid.* Tlacopan.
Tamakaski: personaje mitológico que dio origen a los animales.
Tamal: del náhuatl *tamalli*, bollo hecho con harina de maíz.
Tamoanchan: paraíso mítico en el que vivían los dioses y de donde fueron expulsados.
Tarascos: grupo indígena del occidente de México que también lleva el nombre de purépechas y que todavía habita en el actual Estado de Michoacán. Nunca pudieron ser conquistados por los mexicas.
Tayecanque: animal compañero del ser humano que determina su carácter, según los nahuas actuales de la sierra norte de Puebla.
Teanque: «hombres que andan a traer mozos», ancianos encargados de llevar a los jóvenes varones al *cuicacalli*.
Tecalli: «alabastro». Distrito en el actual Estado de Puebla.
Tecciztécatl: *vid.* Tecuciztécatl.
Téchcatl: piedra de los sacrificios.
Tecohmeh: patrones de los vegetales comestibles, según los nahuas actuales de la Huaxteca.

Tecohmilli: «señor de la milpa», entidad sagrada dueña de los campos de cultivo según los nahuas actuales de la Huaxteca.
Técpatl: «pedernal». Uno de los signos del calendario.
Tecuane: fiera.
Tecuciztécatl: personaje que se arrojó a la hoguera sagrada después de Nanahuatzin y se transformó en la luna.
Tecuhtli: «señor». Gobernante de una región que recibía tributo de sus habitantes. Este título era otorgado o sancionado por el *huey tlatoani*.
Tecuilhuitontli: «pequeña fiesta de los señores». Séptimo mes del año dedicado a Huixtocíhuatl, diosa de la sal.
Tekihuahtla: quinto nivel celeste que corresponde a las autoridades y a los guardianes superiores, según los nahuas actuales de la Huaxteca.
Tekita: trabajo.
Telpochcalli: institución educativa para los jóvenes plebeyos.
Telpuchyaquitlamani: rango militar al que accedían los jóvenes guerreros cuando apresaban a su primer cautivo en la guerra.
Temalácatl: piedra a la que eran atados los guerreros más destacados apresados en la guerra para someterlos al sacrificio gladiatorio y sobre la cual eran sacrificados.
Temazcal: baño de vapor que tenía funciones terapéuticas y rituales.
Tenamaztle: las tres piedras del fogón que sostienen el *comal*.
Tena: vieja, esposa. Pareja simbólica que los nahuas de la Huaxteca asignan a los recién nacidos en el ritual del nacimiento.
Tenan: «madre de la gente», olla.
Tenanco: «lugar de la muralla».
Tenate: canasta de palma.
Tenayuca: poblado situado al norte del Valle de México. Capital del reino de Acolhuacan fundada por Xólotl.
Tencaole: bocado con que se obsequia a los padrinos del recién nacido, en agradecimiento por haber aceptado el compromiso en los ritos del nacimiento, en el actual poblado de Naupan.
Ténoch: caudillo que estuvo al mando de los mexicas de 1299 a 1363 y que fundó Mexico-Tenochtitlan.
Tenochcas: habitantes de Mexico-Tenochtitlan.
Tenochtitlan: *vid.* Mexico-Tenochtitlan.
Ténuch: *vid.* Ténoch.
Teocalli: «casa del dios», templo.
Teocualo: «comerse al dios». Rito que consistía en ingerir la imagen de Huitzilopochtli hecha con semillas de amaranto.
Teonanacame: hongos alucinógenos (*Psilocybe spp*., *Conocybe sp*., *Panaeolus sp*.).
Teopanco: sexto nivel celeste donde se encuentran las entidades patronales, entre ellas Ompacatotiotzih, la mayor de ellas, y los santos católicos, según los nahuas actuales de la Huaxteca.
Teopanzolco: zona arqueológica en la ciudad de Cuernavaca, Morelos.
Teotihuacan: «lugar donde se hacen dioses», gran ciudad prehispánica

en el Estado de México que tuvo su esplendor en el Periodo Clásico (200-650 d.C.).

Téotl: dios.

Teotleco: «el dios llega». Decimosegundo mes del año en el que arribaban los dioses que habían estado ausentes por tres meses.

Tepan teohuatzin: sacerdote encargado de la educación y el buen comportamiento de los jóvenes en los *calmécac* de las provincias sujetas a Mexico-Tenochtitlan.

Tepanecas: grupo que tuvo por capital Azcapotzalco y ejerció el dominio del Valle de México antes que los mexicas.

Tepantitla: antiguo barrio de la ciudad de Teotihuacan.

Tepehuas: grupo indígena que habita actualmente en la sierra norte de Puebla.

Tepeílhuitl: «fiesta de los cerros». Decimotercer mes del año dedicado a los *tlaloque*, a los dioses del pulque y a los muertos por el agua.

Tepenáhuac: uno de los cerros más altos de la región de Chicontepec.

Tépetl: cerro.

Tepepulco: población situada en la provincia de Tetzcoco, donde Sahagún recopiló información de ancianos indígenas sobre las antiguas tradiciones nahuas.

Tepetlacatl: según los nahuas actuales de la Huaxteca, señor del cerro, entidad sagrada que habita en las colinas.

Tepeyac: región al norte de Mexico-Tenochtitlan. Cerro donde actualmente se encuentra el santuario de la Virgen de Guadalupe.

Tepeyólotl: «el corazón de la montaña», advocación de Tezcatlipoca.

Tepilhuan: príncipes.

Teponaztle: tambor horizontal de madera considerado como sagrado y venerado en diversas comunidades nahuas actuales.

Tepoztécatl: nombre de uno de los dioses del pulque y del cerro que se encuentra en Tepoztlán, Morelos.

Tepoztlán: población de tradición nahua en el actual Estado de Morelos.

Tequihua: rango militar que correspondía a los guerreros que habían apresado a cuatro cautivos en la batalla.

Téquitl: «trabajo», misión en un sentido social.

Teteo: «dioses», plural de *téotl*.

Teteo imixiptlahuan: «las imágenes de los dioses». Individuos que representaban a los dioses y que eran sacrificados.

Teteo Innan: «la madre de los dioses».

Tetlanman: templo de la diosa Chantico.

Tetokani: «sembrador», especialista encargado del ritual funerario entre los nahuas actuales de Naupan, Puebla.

Tetzcoco: ciudad capital del reino de Aculhuacan, al noreste de Tenochtitlan, que fue conquistada por Azcapotzalco y formó parte de la Triple Alianza.

Texcoco: *vid.* Tetzcoco.

Texictle: «ombligo de la tierra», el fogón doméstico.

Teyapan: sitio de Acatlán donde se realiza la bendición de las semillas.

Teyolía: entidad anímica localizada en el corazón del ser humano, principal centro de la inteligencia y de los sentimientos. Alma de la persona heredada por el dios patrono; era la que al morir el individuo realizaba el viaje al más allá. Alma descarnada, sin individualidad, que era reciclable.

Tezcatlipoca: deidad del espejo humeante. Uno de los dioses creadores. Dios patrono del *telpochcalli* y del barrio o *calpulli* de Huitznáhuac.

Tezcoco: *vid.* Tetzcoco.

Tezcuco: *vid.* Tetzcoco.

Tícitl: curandera, partera.

Títitl: «estiramiento». Decimoséptimo mes del año en el que se sacrificaba a una mujer que representaba a la diosa Ilamateuctli-Cihuacóatl. En esta veintena también se veneraba a Mictlantecuhtli, dios de la muerte.

Titlacahuan: «tú eres el dueño de esclavos», otro de los nombres de Tezcatlipoca.

Tixtla: poblado nahua en la Montaña de Guerrero.

Tízoc: nombre del séptimo gobernante de Mexico-Tenochtitlan.

Tlaahaltiliztli: bañarse o lavarse el rostro. Ceremonia que forma parte del ritual de petición de lluvias que realizan los nahuas de la Huaxteca.

Tlacaélel: personaje que ostentó el cargo de *cihuacóatl* o coadjutor del gobernante de Mexico-Tenochtitlan durante los gobiernos de Itzcóatl, Moctezuma I, Axayácatl, Tízoc y Ahuítzotl.

Tlacamictiliztli: sacrificio humano, muerte ritual de un ser humano.

Tlacanexquimilli: «envoltorio humano de ceniza», fantasma manifestación de Tezcatlipoca.

Tlacatécatl: alta jerarquía militar. Para acceder a ella era necesario haber apresado a diez cautivos en las batallas. Título de uno de los cuatro miembros del Consejo que asesoraba al supremo gobernante.

Tlacatecólotl: «hombre búho», brujo maligno.

Tlacaxipehualiztli: «desollamiento de hombres». Segunda veintena del año dedicada al culto de Xipe Tótec y Huitzilopochtli. Coincidía aproximadamente con el mes de marzo y el equinoccio de primavera.

Tlachco: cancha del juego de pelota.

Tlachixqui: «guardián». Nombre dado a las parteras en el poblado nahua de Naupan.

Tlacochcalca: grupo indígena que luego se llamó tlalmanalca chalca y se estableció en Chalco.

Tlacochcálcatl: alta jerarquía militar. Para acceder a ella era necesario haber apresado a diez cautivos en las batallas. Título de uno de los cuatro miembros del Consejo que asesoraba al gobernante.

Tlacochcalco: «lugar de la casa de las flechas». Edificio en el centro ceremonial de Mexico-Tenochtitlan donde se guardaban las armas.

Tlacochcalco: localidad donde estuvieron por un tiempo los chichimecas antes de llegar al valle de México.

Tlacolol: campos inclinados y pedregosos comunes en la Montaña de Guerrero.

Tlacololeros: danzantes que participan en el ritual de petición de lluvias en Acatlan, Guerrero.
Tlacopan: ciudad a orillas del lago de Tetzcoco, al occidente de Mexico-Tenochtitlan, y capital de un señorío tepaneca. Integrante de la Triple Alianza junto con Mexico-Tenochtitlan y Tetzcoco.
Tlacuache: zarigüeya (*Didelphys mesoamericana mesoamericana, Didelphys marsupialis californica*).
Tlacuallo: comida.
Tlacuiloque: «pintores de códices».
Tlahueliloc: nombre del *tlacatecólotl*, «hombre búho», según los nahuas actuales de la Huaxteca.
Tlahuicole: destacado militar tlaxcalteca capturado por los mexicas.
Tlahuahuanaliztli: «rayamiento». Sacrificio gladiatorio al que eran sometidos los guerreros enemigos más valientes.
Tlahuizcalpantecuhtli: «el señor del lugar de la casa de la aurora». Venus como lucero de la mañana, uno de los aspectos de Quetzalcóatl.
Tlaixamiliztli: bañarse o lavarse el rostro, ceremonia que forma parte del ritual de petición de lluvias que realizan los nahuas de la Huaxteca.
Tlakaiita: noción de respeto entre los nahuas actuales de la región del río Balsas.
Tlakentiliztli: ceremonia de los nahuas actuales de la Huaxteca en la que los padrinos dan ropa nueva a sus ahijados, los visten, los calzan y los peinan y que forma parte del ritual Mapakiztli.
Tlaketzaltla: «lugar de horcones», primer nivel del Inframundo donde están los cuatro cargadores de la tierra, según los nahuas actuales de la Huaxteca.
Tlalchihtonatiuh: «sol de la tierra», el sol cerca del horizonte.
Tlalcueitl: barreras de tela de algodón que contienen al mar, localizadas en los confines del cielo y la tierra, según los nahuas actuales de la Huaxteca.
Tlalhuitzoctla: tercer nivel del Inframundo, según los nahuas actuales de la Huaxteca.
Tlalhuitzocmeh: gusanos que residen en el tercer nivel del Inframundo, según los nahuas actuales de la Huaxteca.
Tlalitec: el Inframundo.
Tlalmamameh: los cuatro cargadores de la tierra, según los nahuas actuales de la Huaxteca.
Tlamocuitlahuianeh: guardianes que se encuentran en la tierra, según los nahuas actuales de la Huaxteca.
Tláloc: dios de la lluvia asociado a la fertilidad.
Tlalocan: lugar de habitación de Tláloc, que es descrito como un paraíso con abundancia vegetal, a donde iban los muertos relacionados con el agua. Mundo acuático en el interior de la tierra donde se guardaban las semillas de las plantas y el agua.
Tlaloque: plural de *tláloc*. Pequeños dioses ayudantes de Tláloc que producían el rayo y hacían llover. Eran identificados con las montañas.
Tlaltecuhtli: dios de la tierra.

Tlaltenana: «madre tierra». Nombre dado a la tierra en su aspecto femenino entre los nahuas de la Huaxteca.
Tlaltetata: «padre tierra». Nombre dado a la tierra en su aspecto masculino entre los nahuas de la Huaxteca.
Tlaltícpac: la superficie terrestre.
Tlalxicco: «el ombligo de la tierra», templo del dios del Inframundo.
Tlamacaz: «hombre perfecto».
Tlamacazcalli: institución educativa donde iban jóvenes del *calmécac* o del *telpochcalli* que mostraban aptitudes especiales para la religión.
Tlamacazcayaque: sacerdotes que habían capturado a un enemigo en la batalla.
Tlamacazque: sacerdotes, plural de *tlamacazqui*.
Tlamacazque cuicanime: «sacerdotes cantores». Ministros que no habían hecho ningún cautivo en la guerra y residían permanentemente en los templos.
Tlamacazquihuaque: sacerdotes que habían apresado a tres o cuatro prisioneros en la batalla.
Tlamacaztequiuaque: *vid.* Tlamacazquihuaque.
Tlamacazyaque: sacerdotes que habían apresado a un cautivo en la guerra.
Tlamanaliztli: «ofrenda».
Tlamatque: «la que sabe». Nombre de las parteras en el poblado nahua de Naupan.
Tlamatzíncatl: dios patrono de los matlatzincas. Aspecto cazador de Tezcatlipoca.
Tlamatzinco: templo dedicado al dios Tlamatzíncatl en el recinto ceremonial de Mexico-Tenochtitlan.
Tlanamaquilo: encuentro.
Tlaquentis: vestidos.
Tlasolhecame: vientos nefastos.
Tlasonsoncame: músicos que participan en los ritos del nacimiento en el poblado nahua de Naupan.
Tlatelolco: del náhuatl *xaltilolco*, «montículo de arena», *vid.* Mexico-Tlatelolco.
Tlaticpactli: el plano terrestre.
Tlatlauhqui: rojo.
Tlatlauhqui Cintéotl: dios del maíz rojo. Uno de los desdoblamientos de Cintéotl.
Tlatlauhqui Tezcatlipoca: Tezcalipoca rojo. Deidad que se ha identificado con Mixcóatl-Camaxtli y Xipe-Tótec.
Tlatlikixtiliztli: ritual del fuego nuevo, entre los nahuas de la Huaxteca, que realiza una anciana en la casa del difunto luego de que éste ha sido enterrado.
Tlatoani: «el que habla», título del gobernante supremo.
Tlatoque: plural de *tlatoani*.
Tlaxcala: reino del Altiplano Central enemigo de los mexica-tenochcas.
Tlaxcaltecas: originarios de Tlaxcala.

Tlaxochimaco: «se obsequian flores». Noveno mes del año dedicado a Huitzilopochtli.
Tlazohtla: noción de amor entre los nahuas actuales de la región del río Balsas.
Tlazolquacuilli: sacerdote que estaba al cuidado del Mecatlan.
Tlazoltéotl: diosa del deseo carnal, la lujuria y el pecado sexual.
Tliliuhquitepec: provincia enemiga de los mexicas.
Tlillan: «negrura». Templo de la diosa Cihuacóatl.
Tlillancalqui: «el de la casa de la negrura». Alto rango militar con diversas funciones que incluían actividades políticas y la participación en algunas ceremonias.
Tloque Nahuaque: «el dueño del cerca y del junto». Uno de los nombres del dios supremo como entidad ubicua.
Toci: «nuestra abuela». La abuela de los dioses, patrona del *temazcal*.
Tocitzti: «Nuestra abuelita». Nombre de las parteras en el poblado nahua de Naupan.
Tollan: «lugar de tules», capital de los toltecas.
Tolteca-chichimeca: uno de los grupos a quienes se atribuye la fundación de Tollan.
Tomoxochitl: «rama florida», ramas en las que se insertan flores rojas usadas en el ritual de petición de lluvias en Acatlán.
Tonacacíhuatl: «señora de nuestro mantenimiento». Nombre de Omecíhuatl.
Tonacatecuhtli: «señor de nuestro mantenimiento». Nombre de Ometecuhtli.
Tonacatépetl: montaña mítica que guardaba los alimentos.
Tonacayo: «nuestro conjunto de carne». Nombre dado al cuerpo humano y al maíz.
Tonal: *vid.* Tonalli. Según los nahuas de la sierra norte de Puebla, coesencia animal de cada persona, entidad relacionada con el lado luminoso, diurno y caliente del ser humano.
Tonalámatl: «libro de los destinos». Códice donde se registraba el calendario ritual de doscientos sesenta días.
Tonalli: primera irradiación solar que recibe el recién nacido en la ceremonia de imposición de nombre y que marca su destino según el calendario ritual. Entidad anímica que radica en la cabeza, se relaciona con el Sol y es inmortal.
Tonalpohualli: calendario ritual de doscientos sesenta días.
Tonalpouhque: «contadores de los días». Plural de *tonalpouhqui*, sacerdote que interpretaba el calendario ritual y la suerte de los días.
Tonantzin: «nuestra madre». Uno de los nombres de la diosa madre.
Tonatiuh: el Sol; dios que personificaba el sol diurno. Según los nahuas actuales de la Huaxteca reside en el sexto nivel celeste y lo relacionan con la noción de bien, lo masculino y la fertilidad.
Topilhuan: nombramiento de «caballero» otorgado a los plebeyos.
Totecotzi: «nuestro padre», el Sol. Nombre dado también a Cristo en el poblado nahua de Naupan. Antes también se daba este nombre a la

tortilla por estar elaborada con maíz, grano considerado como alimento divino.

Totonacas: grupo étnico que habita en la zona central del actual Estado de Veracruz.

Tóxcatl: «sequedad». Quinta veintena del año en la que se honraba a Tezcatlipoca y Huitzilopochtli.

Toxiuhmopillia: «atamiento de años». Ceremonia del Fuego Nuevo que los antiguos nahuas efectuaban cada cincuenta y dos años.

Tozoztontli: «pequeña vigilia». Tercera veintena del año dedicada a los dioses del agua y a Coatlicue.

Tula: *vid.* Tollan.

Tula-Xicocotitlan: zona arqueológica, en el actual Estado de Hidalgo, que se ha identificado con la ciudad de Tollan, capital de los toltecas, que mencionan los documentos.

Tulán: *vid.* Tollan.

Tzacualtitlan Tenanco: lugar donde habitaron los chalcas.

Tzapotlatenan: diosa del ungüento medicinal llamado *úxitl*.

Tzitzimime: plural de *tzitzímitl*. Seres identificados con las estrellas que al finalizar la era actual descenderán para devorar a la humanidad.

Tzitzimimeh: plural de *tzitzímitl*.

Tzitzimitla: cuarto nivel del Inframundo donde habitan las *tzitzimimeh*, según los nahuas actuales de la Huaxteca.

Tzompantli: altar de cráneos donde se colocaban las cabezas de los sacrificados.

Tzonmolco: templo del dios del fuego en el recinto ceremonial de Mexico-Tenochtitlan.

Tzutzumatzin: gobernante de Coyoacan.

Uejotzingas: *Vid. huexotzincas*.

Uitzilopochtly: *vid.* Huitzilopochtli.

Úxitl: ungüento medicinal de trementina que se obtenía de la resina de un pino.

Xalatlaco: comunidad nahua del Valle de Toluca.

Xalitla: comunidad nahua en la sierra o Montaña de Guerrero.

Xamitl: tamales de masa de maíz que preparan los nahuas actuales de la Huaxteca en el rito que celebra la aparición de las primeras mazorcas.

Xantolo: fiesta del 31 de octubre al 2 de noviembre en la que los nahuas actuales de la Huaxteca conmemoran a los difuntos.

Xíhuitl: término que tiene las acepciones de año, turquesa, fuego, hierba, cometa o algo precioso.

Xilonen: diosa del maíz tierno.

Xinachtlacuatiliztli: ritual que realizan los nahuas actuales de la Huaxteca para pedirle a la tierra que las plantas se desarrollen adecuadamente, den buenos frutos y los roedores y plagas no les afecten.

Xipe Tótec: «nuestro señor desollado». Dios relacionado con la fertilidad y la guerra.

Xipeme: personas que vestían las pieles de los sacrificados en la fiesta de Tlacaxipehualiztli.

Xiuh-: morfema que procede de *xíhuitl* y que tiene las acepciones de año, turquesa, fuego, hierba y cometa. Calificativo que frecuentemente se traduce como «precioso».

Xiuhcóatl: «serpiente de fuego». Animal mítico, emblema de Xiuhtecuhtli y arma con la que Huitzilopochtli venció a sus hermanos.

Xiuhpohualli: calendario civil o solar mexica formado por dieciocho meses de veinte días, más cinco días adicionales considerados inútiles o aciagos.

Xiuhtecuhtli: uno de los nombres del dios del fuego.

Xochicalco: «lugar de la casa de las flores». Ciudad prehispánica en el actual Estado de Morelos.

Xochicalli: «casa de flores». Templo donde los nahuas actuales de la Huaxteca guardan las imágenes de culto.

Xochichihque: personas que preparan los arreglos de flores en los ritos del nacimiento en el poblado nahua de Naupan.

Xochicuáhuitl: rama de árbol en que se transformó Mayáhuel tras ser bajada del cielo por Quetzalcóatl.

Xochihuetztle: ramilletes elaborados sobre un palo que se confeccionan para el rito del nacimiento en el poblado nahua de Naupan.

Xochipilli: «noble señor flor». Dios de las flores y de las plantas alucinógenas.

Xochipitzauac: «flor delgada, menuda o frágil». Nombre de la pieza de música que actualmente bailan los novios en el ritual de matrimonio en Xalitla, Guerrero.

Xochiquétzal: diosa del amor y la sexualidad.

Xochitelpochtle: tronco pintado con bandas de dos o cuatro colores que es utilizado en la ceremonia de petición de lluvias en Acatlán.

Xóchitl: «flor». Uno de los signos del calendario ritual.

Xochitlaihli: ritual del matrimonio de los nahuas actuales de Xalitla. Abarca las etapas de petición, formalización, boda y entrega de la novia. Nombre de la pieza de música, también llamada *xochipitzauac*, que bailan los novios en la boda.

Xochitlalpan: lugar en el décimo tercer cielo a donde iban los niños lactantes muertos.

Xochitónal: lagartija verde, deidad que se encontraba en el camino hacia el Inframundo.

Xochiyaóyotl: «guerra florida». Según algunos investigadores, este término se refiere a las batallas que los mexicas tenían con los de Tlaxcala, Huexotzinco, Cholula, etc., cuya finalidad era ejercitarse en la guerra y obtener cautivos para el sacrificio.

Xoconochco: territorio localizado en el actual límite de México y Guatemala.

Xócotl: «fruto». Nombre del poste que era levantado en la fiesta de Xocotlhuetzi.

Xocotlhuetzi: «cae el fruto». Décimo mes del año dedicado al dios del fuego.

Xocoyotzin: «el último», «el más joven».
Xólotl: dios de los fenómenos y los seres dobles. Venus como estrella de la tarde, gemelo de Quetzalcóatl. Caudillo chichimeca que fundó Tenayuca, el reino de Acolhuacan, e iniciador de la dinastía de Tetzcoco.
Xopamilli: nombre dado a la época lluviosa del año en la Huaxteca.

Yacatecuhtli: dios patrono de los mercaderes.
Yaomiquiztli: «muerte en la guerra».
Yapan: dios alacrán.
Yauhqueme: uno de los dioses del pulque.
Yayauhqui Tezcatlipoca: Tezcalipoca negro.
Yeyecame: «aires». Entidades sobrenaturales que provocan afecciones en los seres humanos indefensos. Los nahuas actuales de Morelos las conciben como entidades pequeñas o niños; son invocadas en las cuevas para propiciarlas.
Yeyecatl: «aire».
Yoaltepuztli: «hacha nocturna». Fantasma sin cabeza y con el pecho abierto, manifestación de Tezcatlipoca.
Yoaltícitl: diosa del *temazcal* o baño de vapor indígena y patrona de los médicos.
Yohualli Ehécatl: «noche viento». Uno de los nombres de Tezcatlipoca.
Yohualtonatiuh: sol nocturno y subterrestre.
Yohualtecuhtli: «señor de la noche».
Yolcáyotl: entidad anímica localizada en el corazón que otorga movimiento al cuerpo, y hace que el individuo piense y tenga vida.
Yoliatzin: principio vital del hombre entre los nahuas actuales del Balsas.
Yolo: entidad inmortal e indivisible que transmite la energía al cuerpo y se la relaciona con la conciencia, la racionalidad y el equilibrio emotivo, según los nahuas actuales de la sierra norte de Puebla.
Yólotl: «corazón».
Yolotlicue: «la de la falda de corazones».
Yolotzin: «corazón» (forma reverencial).
Yopico: templo de Xipe Tótec.

Zacate: del náhuatl *zácatl*, hierba, pasto.
Zacatapayolli: bolas de hierba usadas para ensartar las espinas ensangrentadas del autosacrificio.
Zacuan: ave (*Gymnostinops montezuma*).
Zapote: del náhuatl *tzápotl* (*Lucuma mammosa*, *Achras sapota*). Planta asociada con Xipe Tótec.
Zapotecas: grupo étnico que habita en diversas partes del actual Estado de Oaxaca.
Zitlala: poblado nahua en la sierra o Montaña de Guerrero.
Zopilote: del náhuatl *tzopílotl* (*Cathartes aura*). Ave considerada por algunas comunidades nahuas actuales como el viento, pues creen que empuja las nubes para que descarguen el agua en los sembrados.
Zuyuá: ciudad mítica donde habitaron todos los pueblos antes de emerger a la tierra.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Acosta, J. de (1963, 2.ª reimp. 1985), *Historia Natural y Moral de las Indias. En que se trata de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas y los ritos y ceremonias leyes y gobierno de los indios*. Pról., notas y apéndices de E. O'Gormán, México: FCE.

Acosta, J. de y J. de Tovar (2002), «Correspondencia entre los padres José de Acosta y Juan de Tovar»: *Históricas* (ed. de M. Pastrana Flores, México: UNAM-IIH), 63, pp. 31-34.

Acosta, J. R. (1956-1957), «Interpretación de algunos de los datos obtenidos en Tula relativos a la época tolteca»: *Revista mexicana de estudios antropológicos* (antes *Revista mexicana de estudios históricos)*, XIV (segunda parte), México: SMA, pp. 75-110.

Aguilera, C. (s.f.), *Flora y fauna mexicana. Mitología y tradiciones*, León: Everest.

Albores, B. y J. Broda (coords.) (1997), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México: El Colegio Mexiquense-UNAM.

Alcántara Berumen, A. (1998), *Entre trama y urdimbre. Simbolismo mítico y ritual en San Andrés Tzicuilan*. Tesis de Licenciatura en Etnohistoria, México: ENAH.

Alcina Franch, J. (1995), «Tláloc y los tlaloques en los códices del México Central», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 25, México: UNAM-IIH, pp. 29-44.

Alva Ixtlilxochitl, F. de ([2]1985), *Obras históricas*, 2 vols. Ed., estudio introductorio y apéndice de E. O'Gorman, México: UNAM-IIH.

Alvarado Tezozómoc, H. (1944), *Crónica mexicana*, México: Leyenda.

Alvarado Tezozómoc, H. (1.ª reimp. 1975), *Crónica mexicáyotl*, introd., paleog. y trad. de A. León, México: UNAM-IIH.

Alvarado Tezozómoc, H. ([3]1980), *Crónica mexicana*. Ed. de M. Orozco y Berra, México: Porrúa, pp. 223-702.

Álvarez Heydenreich, L. (1987), *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan Morelos*, México: INI.
Anales de Cuauhtitlán (1975), en *Códice Chimalpopoca*, pp. 3-118 y facs.
Anders, F., M. Jansen y L. Reyes García (eds.) (1996), *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A, Codex Vaticano Latino 3738 de la Biblioteca Apostólica Vaticana*, ed. facs, introd. de F. Anders y M. Jansen, Wien-México: Akademische Druck und Verlagsanstalt-FCE.
Aramoni Burguete, M. E. (1990), *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*, México: CONACULTA.
Aramoni Burguete, M. E. (1998), *Complejos conceptuales indígenas alrededor del espacio sagrado del Tlalocan: un estudio comparado*. Tesis doctoral en Antropología, México: UNAM-FFyL.
Arellano Hoffmann, C. *et al*. (2002), *Libros y escritura de tradición indígena. Ensayos sobre los códices prehispánicos y coloniales de México*, México: El Colegio Mexiquense-Universidad Católica de Eichstätt.
Aveni, A. F. (ed.) (1980), *Astronomía en la América Antigua*, trad. de L. F. Rodríguez Jorge, México: Siglo XXI.
Aveni, A. F. (1989), *Wordl Archaeoastronomy*, Cambridge: Cambridge University Press.
Aveni, A. F. (1991), *Observadores del cielo en el México antiguo,* trad. de J. Ferreiro, México: FCE.
Aveni, A. F. y G. Urton (eds.) (1982), *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*. *Annals of the New York Academy of Science*, vol. 385, New York: The New York Academy of Sciences.
Báez Cubero, L. (2005), *El juego de las alternancias: la vida y la muerte. Rituales del ciclo vital entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla*, México: Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca-CONACULTA.
Báez-Jorge, F. (1988), *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*, Xalapa: Universidad Veracruzana.
Báez-Jorge, F. (1992) *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*, Xalapa: Universidad Veracruzana.
Bandelier, A. A. F. (1877), «On the War and Mode of Warefare of the Ancients Mexicans», en *Tenth Annual Report of Peabody Museum of American and Ethnology*, vol. II, núm. 1, Cambridge, pp. 95-161.
Balandier, G. (1990), *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Barcelona: Gedisa.
Baptista, J. [1600], (1988), *Huehuetlatolli. Que contiene las pláticas que los padres y madres hicieron a sus hijos, y los señores a sus vasallos, todas llenas de doctrina moral y política. Recogido, enmendado y acrecentado por el Padre Fray Ioan Baptista de la orden del Seraphico Padre Sanct Francisco*. Ed. facs., estudio introd. de M. León-Portilla, México: Comisión Nacional Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos.

Barlow, R. H. (1990), «La Crónica X: versiones coloniales de la historia de los mexica tenochca», en R. H. Barlow, J. Monjarás-Ruiz *et al.* (eds.), *Los mexicas y la Triple Alianza*, México: INAH-UDLA.

Bartolomé, M. A. (1997), *Gente de costumbre. Gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México: Siglo XXI-INI.

Benavente, T. de, véase Motolinia.

Bernal, I. (1952), *Introducción a la arqueología*, pról. de A. Caso, México: FCE.

Bernal, I. (1962), *Bibliografía de arqueología y etnografía. Mesoamérica y el Norte de México. 1514-1960*, México: INAH.

Bernal, I. ([2]1992), *Historia de la arqueología en México*, México: Porrúa.

Beutelspacher, C. (1988), *Las mariposas entre los antiguos mexicanos*, México: FCE.

Beyer, H. (1921), *El llamado «Calendario Azteca». Descripción e interpretación del cuauhxicalli de la «Casa de las Aguilas»*, México: Verband Deutscher Reichsangehöriger.

Beyer, H. (1965), *El México antiguo*, recopilación y trad. de C. Cook de Leornard, tomo X, vol. I, México: Sociedad Alemana Mexicanista.

Bierhorst, J. (1990), *The mythology of México and Central America*, New York: William Morrow.

Bonfil Batalla, G. (1968), «Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada, México», en *Anales de Antropología*, vol. V, México: UNAM-IIA, pp. 101-128.

Boone, E. H. (ed.) (1977), *The art and icnography of late post-classic Central Mexico*, Washington, DC: Dumbarton Oaks.

Boone, E. H. (ed.) (1979), *Ritual human sacrifice in Mesoamerica*, Washington, DC: Dumbarton Oaks.

Boone, E. H. (1989), *Incarnations of the Aztec Supernatural: The Image of Huitzilopochtli in Mexico and Europe,* Philadelphia: The American Philosophical Society.

Braudel, F. (1.ª reimp. 1989), «La larga duración», en *La historia y las ciencias sociales*. Pról. de F. Ruiz Martín, trad. de J. Gómez de Mendoza, México: Alianza, pp. 60-106.

Broda, J. (1971), «Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia»: *Revista Española de Antropología Americana* (Madrid) 6, pp. 245-327.

Broda, J. (1976), «Los estamentos en el ceremonial mexica», en P. Carrasco y J. Broda (eds.), 1976, pp. 37-66.

Broda, J. (1978a), «Consideraciones sobre historiografía e ideología mexicas: las crónicas indígenas y el estudio de los ritos y sacrificios», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 13, México: UNAM-IIH, pp. 97-111.

Broda, J. (1978b), «Relaciones políticas ritualizadas: El ritual como expresión de una ideología», en Carrasco y Broda (eds.), 1978, pp. 221-254.

Broda, J. (1979a), «Aspectos socio-económicos e ideológicos de la expansión del Estado Mexica», en J. Alcina (ed.), *Economía y sociedad en los Andes y Mesoamérica. Revista de la Universidad Complutense* (Madrid: Universidad Complutense de Madrid) XXVIII, pp. 73-94.

Broda, J. (1979b), «Estratificación social y ritual mexica: un ensayo de antropología social de los mexica»: *Indiana* (Berlin) 5, pp. 45-82.

Broda, J. (1982a), «Astronomy, Cosmovision and Ideology in Prehispanic Mesoamerica», en A. F. y G. Urton (eds.), *Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 385. *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics,* New York: The New York Academy of Sciences, pp. 81-110.

Broda, J. (1982b), «La fiesta azteca del Fuego Nuevo y el culto de las Pléyades», en F. Tichy (ed.)*, Latein-amerika-Studien*, vol. 10, *Space and Time in the Cosmovision of Mesoamerica*, München: Wilhelm Fink Verlag, pp. 129-158.

Broda, J. (1983), «Ciclos agrícolas en el culto: Un problema de la correlación del calendario mexica», en A. F. Aveni y G. Brotherston (eds.), *Calendars in Mesoamerica and Peru: Native American Computations of Time*, Oxford: BAR International, Series 174, pp. 145-165.

Broda, J. (1985), «La expansión imperial mexica y los sacrificios del Templo Mayor», en J. Monjarás-Ruiz, R. Brambila y E. Pérez-Rocha, *Mesoamérica y el centro de México*, México: INAH, pp. 433-475.

Broda, J. (1987), «Templo Mayor as Ritual Space», en J. Broda, D. Carrasco y E. Matos, *The Great Temple of Tenochtitlan: Center and Periphery in the Aztec World*, Berkeley: University of California Press, pp. 61-123.

Broda, J. (1989), «Geography, Climate and the Observation of Nature in Pre-Hispanic Mesoamerica», en D. Carrasco (ed.), *The Imagination of Matter: Religion and Ecology in Mesoamerican Traditions*, Oxford: BAR International Series, 515, pp. 139-153.

Broda, J. (1991a), «Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros», en J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé (eds.), 1991, pp. 461-500.

Broda, J. (1991b), «The Sacred Landscape of Aztec Calendar Festivals: Myth, Nature and Society», en D. Carrasco (ed.), 1991, pp. 74-120.

Broda, J. (1996), «Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza», en S. Lombardo y E. Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*, México: INAH-CONACULTA, pp. 427-469.

Broda, J. y F. Báez-Jorge (2001), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México: CONACULTA-FCE.

Broda, J., S. Iwaniszewski y L. Maupomé (eds.) (1991), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México: UNAM-IIA-IIH-IA.

Broda, J., S. Iwaniszewski y A. Montero (coords.) (2001), *La montaña en el paisaje ritual*, México: ENAH-UNAM-IIH.

Brotherston, G. (1995), «Las cuatro vidas de Tepoztecatl», en *Estudios de Cultura Náhuatl,* vol. 25, México: UNAM-IIH, pp. 184-205.

Brundage, B. C. (1982), *The Phoenix of the Western World: Quetzalcoatl and the Sky Religion*, Oklahoma: University of Oklahoma Press.

Burke, P. (2001), *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, trad. de T. de Lozoya, Barcelona: Crítica.

Bustamante García, J. (1990), *Fray Bernardino de Sahagún, una revisión*

crítica de los manuscritos y de su proceso de composición, México: UNAM-IIB.

Calles Travieso, R. (1994), «*Atltzatzilistli*. Las ceremonias de petición de agua en Acatlán de Álvarez, Guerrero», en M. Matías Alonso (comp.), 1994, pp. 99-107.

Carrasco, D. (ed.) (1991), *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*, Colorado: University of Colorado Press.

Carrasco, P. (1976a), «La sociedad mexicana antes de la Conquista», en *Historia general de México*, vol. 1, México: El Colegio de México, pp. 165-288.

Carrasco, P. (1976b), «Los linajes nobles en el México Antigüo», en *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, México: SEP-INAH, pp. 19-36.

Carrasco, P. (1978), «Las fiestas de los meses mexicanos», en B. Dahlgren (coord.), *Mesoamérica. Homenaje al Dr. Paul Kirchoff*, México: INAH, pp. 52-60.

Carrasco, P. y J. Broda (1976), *Estratificación social en Mesoamérica Prehispánica*, México: SEP-INAH.

Carrasco, P. y J. Broda (eds.) (1978), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México: Centro de Investigaciones Superiores del INAH-Nueva Imagen.

Carrera Stampa, M. (7.ª ed., s.f.), «Fuentes para el estudio de la historia indígena», en R. Noriega *et al.*, *Esplendor del México antiguo*, vol. II, México: Centro de Investigaciones Antropológicas de México-Editorial del Valle de México, pp. 1109-1196.

Casas, B. de las (1967), *Apologética historia sumaria cuanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla*, 2 vols., E. O'Gorman (ed.), México: UNAM-IIH.

Caso, A. (1927), *El Teocalli de la Guerra Sagrada*, México: SEP-Monografías del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía-Talleres Gráficos de la Nación.

Caso, A. (1953), *El Pueblo del Sol*, México: FCE.

Caso, A. (1967), *Los calendarios prehispánicos*, México: UNAM-IIH.

Castellón Huerta, B. R. (1987a), «Mitos cosmogónicos de los nahuas antiguos», en J. Monjarás-Ruiz, 1987, pp. 125-176.

Castellón Huerta, B. R. (1987b), «Mitos cosmogónicos de los nahuas contemporáneos», en J. Monjarás-Ruiz, 1987, pp. 177-208.

Castillo, C. del (2001), *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e historia de la conquista*, estudio introd., paleog., trad. y notas de F. Navarrete Linares, México: CONACULTA.

Castillo, V. (1978), «El testimonio de los códices del periodo posclásico», en M. León-Portilla *et al.*, *Historia de México*, 13 vols., México: Salvat, vol. II, pp. 207-230.

Castillo Farreras, V. (1996), *Estructura económica de la sociedad mexica según las fuentes documentales*, México: UNAM-IIH.

Celestino, E. (1994), «*Xochitlaihli*: brindis por la flor», en M. Matías Alonso (comp.), 1994, pp 167-181.

Celestino Solís, E. (2001), *Siuateyuga. Una norma indígena de control social*, México: CIESAS.

Cervantes de Salazar, F. (1985), *Crónica de la Nueva España*, pról. de J. Millares Ostos, México: Porrúa.

Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, D. F. (1983), *Octava relación. Obra histórica de Chimalpain*, introd., estudio, paleog., trad. y notas de J. R. Romero Galván, México: UNAM-IIH.

Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, D. F. (1991), *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan,* estudio, paleog., trad., notas e índice analítico de V. M. Castillo F., México: UNAM-IIH.

Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, D. F. (1997), *Primer amoxtli libro. Tercera Relación de las Différentes histoires originales*, estudio, paleog., trad., notas, repertorio y apéndice de V. M. Castillo F., México: UNAM-IIH.

Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, D. F. (2003), *Primera, Segunda, Cuarta, Quinta y Sexta Relaciones de las Différentes histoires originales*. Ed., paleogr., trad., notas y glosario de J. García Quintana, S. Limón, M. Pastrana y V. Castillo, México: UNAM-IIH.

Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, D. F. (2003), *Séptima relación de las Différentes histoires originales. Aquí comienza, principia, aquí está escrita la llegada, el advenimiento de los ancianos, de las ancianas que se llaman nonohalca, los teutlixca tlachocalca que ahora ya se llaman tlalmanalca chalca*, introd., paleog., trad., notas, índice y apéndices de J. García Quintana, México: UNAM-IIH.

Clavijero, F. J. (1982), *Historia Antigua de México*, México: Porrúa.

Códice Aubin, *Historia de la nación mexicana* (1953), ed. facs.; ed., introd., notas e índices de C. E. Dibble, Madrid: José Porrúa Turranzas.

Códice Aubin (1979), *Manuscrito azteca de la Biblioteca Real de Berlín. Anales en mexicano y jeroglíficos desde la salida de Aztlán hasta la muerte de Cuauhtémoc (Códice de 1576)*, ed. facs. de 1902, descripción de A. Peñafiel, explicación de J. M. A. Aubin, trad. de B. de Jesús Quiroz, perfil de A. Chavero, México: Innovación.

Códice Borbónico (1979), ed. facs. Descripción, historia y exposición de F. del Paso y Troncoso, comentario de E. T. Hamy, México: Siglo XXI.

Códice Borgia (1963), ed. facs. Comentario de E. Seler, trad. de M. Frenk e introd. de. A. Castañó, México: FCE.

Códice Boturini o *Tira de la peregrinación* (1975), México: SEP.

Códice Chimalpopoca ([1]1945, [2]1975). Trad. de P. F. Velásquez, México: UNAM-IIH.

Códice Cospi (1988), *Calendario messicano 4093, Biblioteca Universitaria de Bolonia*, ed. facs., México: Gobierno del Estado de Puebla-INAH.

Códice Féjérvary-Mayer. El Tonalámatl de los pochtecas (2005), en *Arqueología Mexicana*, ed. especial, 18, ed. facs. Estudio introd. y comentarios de M. León-Portilla, México: Raíces.

Códice Ixtlilxóchitl (1996), ed. facs., México: FCE-Akademische Druck Und Verlagsanstalt.
Códice Magliabechiano (1970), ed. facs. Estudio de F. Anders, Graz: Akademische Druck Und Verlagsanstalt.
Códice Mendocino o Colección Mendoza (1979), ed. facs. de J. I. Echegaray. Prefacio de E. de la Torre Villar, México: San Ángel Ediciones.
Códice Mendoza (1964-1967), ed. facs., en L. E. Kingsborough, vol. 1, 1964-1967, pp. 1-50.
Códice Ramírez ([3]1980), en H. Alvarado Tezozómoc, 1980, pp. 17-149.
Códice Telleriano-Remensis (1995), ed. facs. Ed., interpretación y estudio de E. Quiñones Keber, Honk Kong: University of Texas.
Códice Tudela (2002), ed. facs., Madrid: Testimonio-Ministerio de Educación, Cultura y Deportes-Agencia Española de Cooperación Internacional.
Códice Vaticano A (1964-1967), *Códice Vaticano Latino 3738*, *Códice Ríos* o *Códice Vaticano Ríos*, en L. E. Kingsborough, vol. 3, 1980, pp. 51-184.
Códice Vaticano A, *Códice Vaticano Latino 3738*, *Códice Ríos* o *Códice Vaticano Ríos* (1996), ed. facs., Austria-México: Graz, Akademische Druck, Verlaggsanstatl-FCE.
Códice Veitia. Modos que tenían los indios para celebrar sus fiestas en tiempo de la gentilidad y figuras ridículas de que usaban. Recopiladas a expensas del licenciado Don Mariano Fernández de Echeverría y Veytia, caballero profeso de la Orden de Santiago, que es una de las partes que debe adornar la Historia general de la Nueva España que escribió el mismo autor (1986), ed. facs., Madrid: Testimonio-Patrimonio Nacional.
Códice Xólotl (1980). Ed., estudio y apéndices de C. E. Dibble, México: UNAM-IIH.
Colby, B. N. y L. M. Colby (1986), *El Contador de los días. Vida y discurso de un adivino ixil*, trad. de J. J. Utrilla, México: FCE.
Corad, G. W. y Demarest, A. A. (1990), *Religión e Imperio*, trad. de M. Rivera Dorado, México: CNCA-Alianza.
Cortés, H. (1993), *Cartas de relación*, A. Delgado Gómez (ed.), Madrid: Castalia.
Davies, N. (1992), *El imperio azteca. El surgimiento tolteca*, México: Alianza.
De la Garza, M. (1978), *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, México: UNAM-CEM.
De la Garza, M. (1987), «Los mayas. Antiguas y nuevas palabras sobre el origen», en J. Monjarás-Ruiz, 1987, pp. 15-86.
Díaz del Castillo, B. (2.ª reimp. 1991), *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, ed., índices y pról. de C. Sáenz de Santa María, México: Alianza.
Díaz Vázquez, R. (2000), *El ritual de la lluvia en la tierra de los hombres tigre. Cambio socio-cultural en una comunidad náhuatl (Acatlán, Gro. 1998-1999)*, México: ENAH, tesis de Licenciatura en Antropología Social.

Douglas, M. (1991), *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid: Siglo XXI.
Durán, D. (1581), *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, Mss. Biblioteca Nacional de Madrid.
Durán, D. (1967, [2]1984) [1570], *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 2 vols. y láms, introd., paleog., notas y vocabularios de A. M. Garibay, México: Porrúa.
Durán, D. (1995), *Historia de las Indias*..., 2 vols. y láms. Estudio preliminar de R. Camelo y J. R. Romero, México: CONACULTA.
Durand-Forest, J. de (1974) «Los grupos chalcas y sus divinidades según Chimalpahin», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 11, México: UNAM-IIH, pp. 37-44.
Durand-Forest, J. de (2002), «Los oficios en la religión mexicana», en *Estudios de Cultura Náhuatl,* vol. 33, México: UNAM-IIH, pp. 15-24.
El Colegio de México (1999), *Historia Mexicana* (México: El Colegio de México) 39-155, pp. 603-725.
Eliade, M. (1993), *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Madrid: Alianza.
Erdheim, M. (1978), «Transformaciones de la ideología mexica en realidad social», en P. Carrasco y J. Broda (eds.), 1978, pp. 193-220.
Escalante Gonzalbo, P. (1998), *Los códices*, México: CONACULTA.
Espinar de la Torre, O. ([2]1994), *Mitos del antiguo Perú*, Lima: Ironyodla.
Espinosa Pineda, G. (1996a), *El embrujo del Lago. El sistema lacustre de la cuenca de México en la cosmovisión mexica*, México: UNAM-IIH-IIA.
Espinosa Pineda, G. (1996b), «El medio natural como estructurador de la cosmovisión: el caso mexica»: *Cuicuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, Nueva Época (México: ENAH) 2-6, pp. 51-74.
Espinosa Pineda, G. (1997a), *El dios Vorágine: la importancia del remolino en la deidad mexica del viento*. Tesis para obtener el grado de Maestro en Historia y Etnohistoria, México: ENAH-INAH.
Espinosa Pineda, G. (1997b), «Hacia una arqueoastronomía atmosférica», en B. Albores y J. Broda (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas en Mesoamérica*, México: El Colegio Mexiquense-UNAM-IIH, pp. 93-106.
Espinosa Pineda, G. (1998), «El eco del agua: el pasado lacustre de Tlaxcala», en *Coloquio sobre la Historia de Tlaxcala*, Tlaxcala: Tlaxcallan, Ediciones del Gobierno del Estado, pp. 57-69.
Espinosa Pineda, G. (2001a), «La fauna de Ehecatl», en Y. González Torres (coord.), *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, México: CONACULTA-INAH-Plaza y Valdés, pp. 255-303.
Espinosa Pineda, G. (2001b), «El espacio en Mesoamérica: una entidad viva», en *Cuicuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. El simbolismo en la antropología, arqueología e historia. Homenaje a Marie-Odile Marion*, Nueva Época, 8-21, pp. 41-67.

Espinosa Pineda, G. (2002), *La serpiente de luz. El arco iris en la cosmovisión prehispánica.* Tesis Doctoral, México: ENAH.

Florescano, E. (1992), *Tiempo, espacio y memoria histórica entre los mayas*, México: Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura.

Galindo Trejo, J. (1994), *Arqueoastronomía en la América Antigua,* Madrid: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología-Equipo Sirius Mexicana.

Galinier, J. (1990), *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. Trad. de A. Ochoa y H. Silva, México: UNAM-IIA-CEMCA-INI.

Galinier, J. (1997), «El fuego y las lógicas culturales. Acerca de las categorías espacio-temporales en el pensamiento otomí», en J. A. González Alcantud y M. J. Buxó Rey (eds.), *El fuego. Mitos, ritos y realidades,* Barcelona: Diputación Provincial de Granada-Anthropos, pp. 105-122.

Gaos, J. (1974), «Notas sobre historiografía», en A. Matute *et al.*, *La teoría de la historia en México (1940-1973)*, México: SEP, pp. 63-93.

García Granados, R. ([2]1995), *Diccionario biográfico de historia antigua de México*, 3 vols., México: UNAM-IIH.

García Quintana, J. (1976), «El *Huehuetlatolli* —antigua palabra— como fuente para la historia sociocultural de los nahuas», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 12, UNAM-IIH, pp. 61-71.

García Quintana, J. (2003), «Fray Bernardino de Sahagún», en J. R. Romero Galván *et al.*, 2003, pp. 197-228.

Garibay K., A. M. (ed.) ([2]1973), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México: Porrúa.

Garibay K., A. M. (ed.) (1964-1968), *Poesía náhuatl*, 3 vols., México: UNAM-IIH.

Garibay K., A. M. (ed.) (1992), *Historia de la literatura náhuatl*. Pról. de M. León-Portilla, México: Porrúa.

Gendrop, P. e I. Días Balerdi (1994), *Escultura azteca. Una aproximación a su estética*. Prefacio de B. de la Fuente, México: Trillas.

Giasson, P. (2001), «Tlazoltéotl, deidad del abono, una propuesta», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 32, México: UNAM-IIH, pp. 135-157.

Gibson, C. ([6]1981), *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, México: Siglo XXI.

Gómez Martínez, A. (2002), *Tlaneltokilli: La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*, México: Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.

González Montes, S. (1997), «Pensamiento y ritual de los Ahuizotes de Xalatlaco, en el Valle de Toluca», en B. Albores y J. Broda (coords.), 1997, pp. 313-358.

González Torres, Y. (1975), *El culto a los astros entre los mexicas*, México: SEP.

González Torres, Y. (1985), *El sacrificio humano entre los mexicas*, México: INAH-FCE.

González Torres, Y. (1990), «Las deidades Dema y los ritos de despedazamiento en Mesoamérica», en B. Dahlgren (ed.), *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. II Coloquio*, México: UNAM-IIA, pp. 105-112.
González Torres, Y. (1995a), *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, (colaboración de J. C. Ruiz), Guadalajara, México: Larousse.
González Torres, Y. (1995b), «Puntos solsticiales y equinocciales en la cosmovisión mexica», en D. Flores Gutiérrez (ed.), *Coloquio Cantos de Mesoamérica. Metodologías científicas en la búsqueda del saber prehispánico*, México: UNAM-IA-FC.
González Torres, Y. (coord.) (2001), *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, México: CONACULTA-INAH.
Good, C. (2001a), «El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero», en J. Broda y F. Báez-Jorge (coords.), 2001, pp. 239-297.
Good, C. (2001b), «Oztotempan: el ombligo del mundo», en J. Broda, S. Iwaniszewski y A. Montero (coords.), 2001, pp. 375-393.
Good, C. (2004), «Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz», en J. Broda y C. Good Eshelman, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México: INAH-UNAM, pp. 153-176.
Gouriou, M. (1998), «L'évolution du mythe toltèque du serpent à plumes», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 28, México: UNAM-IIH, pp. 257-276.
Graulich, M. (s.f.), «Les aztèques avaient-ils une religion?», en U. Bianchi (ed.), *The notion of «Religion» in comparative research. Selected proceedings of the XVI IAHR Congress*, pp. 239-245.
Graulich, M. (1990), *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid: Colegio Universitario y Ediciones Istmo.
Graulich, M. (1992a), «Las brujas de las peregrinaciones aztecas», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 22, México: UNAM-IIH, pp. 87-98.
Graulich, M. (1992b), «La Piedra del Sol», en *Azteca-mexica. Las culturas del México antiguo*, Madrid: Lunwerg, pp. 291-295.
Graulich, M. (1997), «Reflexiones sobre dos obras maestras del arte azteca: La Piedra del Calendario y el Teocalli de la Guerra Sagrada», en X. Noguez y A. López Austin (coords.), 1997, pp. 155-207.
Graulich, M. (1999), *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México: INI.
Graulich, M. (2001), «Atamalcualiztli, fiesta azteca del nacimiento de Cintéotl-Venus», en *Estudios de Cultura Náhuatl,* vol. 32, México: UNAM-IIH, pp. 359-370.
Gruzinski, S. (1988), *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, México: IFAL-INAH.
Guamán Poma de Ayala, F. (1980), *El primer nueva corónica y buen gobierno*, 3 vols., ed. de J. V. Murra y R. Adorno, México: Siglo XXI.
Gutiérrez Solana, N. (1983), *Objetos ceremoniales en piedra de la cultura mexica*, México: UNAM-IIES.

Gutiérrez Solana, N. ([2]1988), *Códices de México, historia e interpretación de los grandes libros pintados prehispánicos*, México: Panorama Editorial.
H[ernández] de León-Portilla, A. (1988), *Tepuztlahcuilolli. Impresos en náhuatl. Historia y bibliografía*, 2 vols., México: UNAM-IIH.
Hernández, A. y M. León Portilla (2002), «Estudio introductorio», en A. de Olmos, *Arte de la lengua mexicana*, ed. facs., México: UNAM-IIH.
Hernández, A. (ed.) (1990), *Bernardino de Sahagún. Diez estudios acerca de su obra*, México: FCE.
Hernández, F. (1959), «Historia Natural de la Nueva España», en *Obras completas*, tomos II y III, México: UNAM.
Hernández, F. [s.a.], *Antigüedades de la Nueva España*, ed. de A. Hernández, trad. de J. García Pimentel, Madrid: Promo Libro-Dastin.
Hers, M. A. (1989), *Los toltecas en tierras chichimecas*, México: UNAM-IIES.
Heyden, D. (1975), «An interpretation of the cave underneath the Pyramid of the Sun in Teotihuacan, Mexico»: *American Antiquity* (Washington, D. C.: Society for American Archaeology) 40-2, pp. 131-147.
Heyden, D. (1983a), *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, México: UNAM-IIA.
Heyden, D. (1983b), «Las diosas del agua y la vegetación»: *Anales de Antropología* (México: UNAM-IIA) 20-2, pp. 129-145.
Heyden, D. (1984), «Las anteojeras serpentinas de Tláloc», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 17, México: UNAM-IIH, pp. 23-32.
Heyden, D. (1987), «Uno venado y la creación del cosmos en las crónicas y códices de Oaxaca», en J. Monjarás-Ruiz, 1987, pp. 87-124.
Heyden, D. (1989a), «Aspectos mágico-religiosos de las cuevas», en E. Vargas (ed.), *Las máscaras de la cueva de Santa Ana Teloxtoc*, México: UNAM-IIA, pp. 91-96.
Heyden, D. (1989b), «Tezcatlipoca en el mundo náhuatl», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 19, México: UNAM-IIH, pp. 83-93.
Heyden, D. (1991), «La matriz de la tierra», en J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé (eds.), 1991, pp. 501-515.
«Historia de los mexicanos por sus pinturas» ([2]1973), en A. M. Garibay (ed.), *Teogonía*..., 1973, pp. 21-90.
Historia Tolteca-Chichimeca (1976), ed. facs. de P. Kirchhoff, L. Odena Güemes y L. Reyes, México: Centro de Investigaciones Superiores del INAH.
«Histoyre du Mechique» ([2]1973), en A. M. Garibay K. (ed.), *Teogonía*..., 1973, pp. 91-120.
Huicochea, L. (1997), «Yeyecatl-yeyecame: petición de lluvia en San Andrés de la Cal», en B. Albores y J. Broda (coords.), 1997, pp. 233-354.
Ichon, A. (1990), *La religión de los totonacas de la sierra*, México: CNCA-INI.
Iglesia, R. (1980), *Cronistas e historiadores de la conquista de México. El ciclo de Hernán Cortés*, México: El Colegio de México.

INEGI (2005), *Perfil sociodemográfico de la población hablante de náhuatl*, México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.

Jensen, A. C. (2.ª reimp. 1982), *Mito y culto entre pueblos primitivos*, trad. de C. Gerhart, México: FCE.

Jiménez Moreno, W. (1978), «Historiografìa», en *Enciclopedia de México*, 12 vols., México: Enciclopedia de México, vol. VI, pp. 537-556.

Katz, F. (1966), *Situación social y económica de los aztecas durante los siglos XV y XVI*, México: UNAM-IIH.

Kauffmann Doig, F. (1990), *Introducción al Perú antiguo* 1. *Una nueva perspectiva*, Lima: Kompaktos.

Kendall, J. (1992), «The Thirteen Volatiles. Representation and Symbolism», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 22, México: UNAM-IIH, pp. 99-132.

Kingsborough, L. E. (1964-1967) [1830-1848], *Antigüedades de México*, [*Antiquities of Mexico*], 9 vols., Londres-México: SHCP.

Kirchhoff, P. (1992), «Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales», en J. A. Vivó, *Una definición de Mesoamérica*, México: UNAM-IIA, pp. 28-45.

Klein, C. (1973), *Post-Classic Mexican Death Imagery as a Sign of Cyclic Completion*, reprinted from the Dumbarton Oaks *Conference on Death and the Afterlife in Pre-Columbian America*, Washington: Trustees for Harvard University.

Klein, C. (1976a), *The Face of the Earth. Frontality in Two-Dimensional Mesoamerican Art*, New York-London: Garland Publishing.

Klein, C. (1976b,) «The Identity of the Central Deity on the Aztec Calendar Stone»: *The Art Bulletin* (New York) LVIII, pp. 1-12.

Klein, C. (1983), *Aztec Art*, New York: Abrams.

Klein, C. (1984), «¿Dioses de la lluvia o sacerdotes ofrendadores del fuego? Un estudio socio-político de algunas representaciones mexicas del dios Tláloc», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 17, México: UNAM-IIH, pp. 33-50.

Klein, C. (1993), «The Shield Woman: Resolutions o fan Aztec Gender Paradox», en A. Cordy-Collins y D. Sharon (eds.), *Currents Topics in Aztecs Studies. Essays in Honor of Dr. H. B. Nicholson*, San Diego: San Diego Museum Papers, 30.

Klein, C. (2000), «The Devil and the Skirt: an Iconographic Inquiry into the Prehispanic Nature of the Tzitzimime», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 31, México: UNAM-IIH, pp. 17-62.

Knab, T. (1991), «Geografía del Inframundo», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, vol. 21, IIH-UNAM, pp. 31-57.

Köhler, U. (2001), «'Debt-Payment' to the Gods among the Aztec: The Misrendering of a Spanish Expression and its Effects», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 32, México: UNAM-IIH, pp. 125-133.

Kubler, G. (1972), «La evidencia intrínseca y la analogía etnológica en el estudio de las religiones mesoamericanas», en J. Litvak y N. Castillo Tejero (eds.), 1972, pp. 1-24.

Kubler, G. (1986), *Arte y arquitectura en la América precolonial. Los pue-*

blos mexicanos, mayas y andinos, trad. de M. L. Rodríguez, Madrid: Cátedra.
Lafaye, J. (3.ª reimp. 1993), *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, trad. de I. Vitale y F. López, prefacio de O. Paz, México: FCE.
León Portilla, M. (1983), *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. Pról. de A. M. Garibay K., México: UNAM-IIH.
León Portilla, M. (1.ª reimp. 1983), *Toltecáyotl: aspectos de la cultura náhuatl*, México: FCE.
León Portilla, M. (1993), «La historia y los historiadores en el México antiguo», en *Raíces indígenas. Presencia hispánica*. Ed. e introd. de M. León-Portilla, México: El Colegio Nacional, pp. 95-118.
León Portilla, M. (1997), «El binomio oralidad y códices en Mesoamérica», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 27, México: UNAM-IIH, pp. 135-154.
León Portilla, M. (2.ª reimp. 1997), «¿Hemos traducido la antigua palabra?», en M. León-Portilla, *El destino de la palabra. De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*, México: FCE-El Colegio Nacional, pp. 19-71.
León Portilla, M. (1999a), *Bernardino de Sahagún. Pionero de la antropología*, México: UNAM-IIH-El Colegio Nacional.
León Portilla, M. (1999b), «De la oralidad y los códices a la 'Historia general'. Trasvase y estructuración de los textos allegados por fray Bernardino de Sahagún», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 29, México: UNAM-IIH, pp. 65-141.
León Portilla, M. (1999c), «Ometeotl, el supremo dios dual, y Tezcatlipoca, 'Dios Principal'», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 30, México: UNAM-IIH, pp.133-152.
León-Portilla, M. *et al*., (2002), *Bernardino de Sahagún. Quinientos años de presencia*, México: UNAM-IIH.
León Portilla, M. (2005), *Aztecas-Mexicas. Desarrollo de una civilización originaria*, Madrid: Algaba.
«Leyenda de los soles» (1975), en *Códice Chimalpopoca*, 1975, pp. 119-142 y facs.
Limón Olvera, S. (1990), *Las cuevas y el mito de origen. Los casos inca y mexica*, México: CONACULTA.
Limón Olvera, S. (1991), «Ataque a indios idólatras: su sentido político»: *Nuestra América* (México, CCyDEL-UNAM) 20, pp. 11-31.
Limón Olvera, S. (2001a), «El dios del fuego y la regeneración del mundo», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 32, México: UNAM-IIH, pp. 51-68.
Limón Olvera, S. (2001b), *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, México: INAH-UNAM-CCyDEL.
Limón Olvera, S. (2003), «Códices transcritos del Altiplano Central de México», en J. R. Romero Galván *et al*., 2003, pp. 85-114.
Limón Olvera, S. (2005), «Espacios simbólicos en las religiones inca y

mexica», en P. Fournier y W. Wiesheu (coords.), *Arqueología y antropología de las religiones*, México: INAH-ENAH, pp. 75-89.

Limón Olvera, S. y M. Pastrana Flores (2003), «Códices transcritos con pictografías», en J. R. Romero Galván *et al.*, 2003, pp. 115-132.

Litvak, J. (1985), *La escuela mexicana de Arqueología: un desarrollo científico mexicano*, México: UNAM.

Litvak, J. y N. Castillo Tejero (eds.) (1972), *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda*, México: SMA.

Lombardo de Ruiz, S. (1996), «La expresión plástica. La escultura», en S. Lombardo y E. Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*, México, INAH, pp. 353-396.

López Austin, A. (1967), «Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 7, México: UNAM-IIH, pp. 87-117.

López Austin, A. (1973), *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México: UNAM-IIH.

López Austin, A. (1976), «Estudio acerca del método de investigación de Fray Bernardino de Sahagún», en Varios, *La investigación social de campo en México*, México: UNAM-IIS, pp. 9-56.

López Austin (1979), «Iconografía mexica. El monolito verde del Templo Mayor»: *Anales de Antropología* (México: IIA-UNAM) XVI, pp. 133-153.

López Austin, A. (1980, [2]1984, [3]1989), *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas,* 2 vols., México: UNAM-IIA.

López Austin, A. (1983), «Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexica»: *Anales de Antropología* (México: IIA-UNAM) XX, pp. 75-87.

López Austin, A. (1990), *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México: Alianza.

López Austin, A. (1994a), *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*, México: CONACULTA-INI.

López Austin, A. (1994b), *Tamoanchan y Tlalocan*, México: FCE.

López Austin, A. (1996a), «La cosmovisión mesoamericana», en S. Lombardo y E. Nalda (coords.), *Temas Mesoamericanos*, México: INAH-CONACULTA, pp. 471-507.

López Austin, A. (1996b), «Los rostros de los dioses mesoamericanos»: *Arqueología Mexicana* (México: Raíces) IV-20, pp. 6-19.

López Austin, A. (1998), «Herencia de distancias», en A. Lupo, *La cultura plural. Reflexiones sobre diálogo y silencios en México (Homenaje a Italo Signorini)*, México: UNAM-Università Degli Studi di Roma La Sapienza, pp. 55-68.

López Austin, A. (1999a), *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México: UNAM-IIA.

López Austin, A. (1999b), «Misterios de la vida y de la muerte»: *Arqueología Mexicana* (México: Raíces) VII-40, pp. 4-9.

López Austin, A. (2001), «La religión, la magia, la cosmovisión», en L.

Manzanilla y L. López Luján (coords.), *Historia Antigua de México* IV. *Aspectos fundamentales de la tradición cultural mesoamericana*, México: INAH-UNAM-Miguel Ángel Porrúa, pp. 227-272.

López Austin, A. y L. López Luján (1999), *Mito y realidad de Zuyuá. Serpiente Emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*, México: Fideicomiso Historia de las Américas-El Colegio de México-FCE.

López Austin, A. y L. López Luján (2004), «El Templo Mayor de Tenochtitlan, el Tonacatépetl y el mito del robo del maíz», en *Acercarse y mirar. Homenaje a Beatriz de la Fuente*, México: IIES, pp. 403-455.

López Luján, L. (1989), *La recuperación mexica del pasado teotihuacano*, México: INAH.

López Luján, L. (1993), *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México: INAH.

Lupo, A. (1995), *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México: CONACULTA-INI.

Lupo, A. (2001), «La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla», en J. Broda y F. Báez-Jorge (comps.), 2001, pp. 335-389.

Manrique, L. (1989), «Ubicación de los documentos pictográficos de tradición náhuatl en una tipología de sistemas de registro y de escritura», en *Primer coloquio de documentos pictográficos de tradición náhuatl*, México: UNAM-IIH, pp. 159-170.

Marion, M. O. (1992), *Le pouvoir des filles de Lune: la dimension symbolique des formes d'organisation sociale des Lacandon du fleuve Lacanja (Mexique)*, Thèse de doctorat en Lettres et Sciences Humaines, Paris: FEHESS.

Marion, M. O. (1994), «Vida, cuerpo y cosmos en la filosofía nativa mesoamericana»: *Ludus Vitalis* (México) II-2, pp. 135-148.

Marquina, I. (1990), *Arquitectura prehispánica*, ed. facs., México: INAH.

Martínez Alfaro, M. A., V. Evangelista Oliva, *et al.* (1995), *Catálogo de plantas útiles de la Sierra Norte de Puebla, México*, México: UNAM-IB.

Martínez Marín, C. (1976), «La cultura de los mexicas durante la migración», en M. León Portilla, *De Teotihuacan a los aztecas. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*, México: UNAM-IIH, pp. 247-255.

Martínez Marín, C. (1976), «Historiografía de la migración mexica», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 12, México: UNAM-IIH, pp. 121-135.

Matías Alonso, M. (comp.) (1994), *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (siglos XVI-XX)*, México: CIESAS.

Matos Moctezuma, E. (1984a), «Los edificios aledaños al Templo Mayor», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 17, México: UNAM-IIH, pp. 15-21.

Matos Moctezuma, E. (1984b), «The Templo Mayor of Tenochtitlan: Economics and Ideology», en E. Boone (ed.), *Ritual human sacrifice in Mesoamerica*, Washington: Dumbarton Oaks, pp. 133-164.

Matos Moctezuma, E. (1986a), *Muerte a filo de obsidiana*, México: SEP.
Matos Moctezuma, E. (1986b), *Vida y muerte en el Templo Mayor*, México: Océano.
Matos Moctezuma, E. (1991), «Las seis Coyolxauhqui: variaciones sobre un mismo tema», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 21, México: UNAM-IIH, pp. 15-30.
Matos Moctezuma, E. (1995), «Arquitectura mexica»: *Arqueología Mexicana* (México: Raíces) II-15, pp. 48-53.
Matos Moctezuma, E. (1997), «Tlaltecuhtli, señor de la tierra», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 27, México: UNAM-IIH, pp. 15-40.
Matos Moctezuma, E., F. Hinojosa y J. A. Barrera Rivera, (1998), «Excavaciones arqueológicas en la Catedral de México»: *Arqueología Mexicana* (México: Raíces-INAH) VI-31, pp. 12-19.
Matrícula de Tributos (2003), en *Arqueología mexicana*. Ed. especial, ed. facs. de M. T. Sepúlveda *et al.* (México: Raíces) 14.
Mauss, M. (1979), *Sociología y antropología*, Madrid: Tecnos.
Mendieta, G. de (²1980), *Historia eclesiástica Indiana*, ed. facs., J. García Icazbalceta (ed.), México: Porrúa.
Milbrath, S. (1995), «Gender and Roles of Lunar Deities in Postclassic Central Mexico and their Correlations with the Maya Area», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 25, México: UNAM-IIH, pp. 45-94.
Miller, M. y K. Taube (1993), *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*, London: Thames and Hudson.
Minneci, M. (1999), «Antithesis and Complementarity: Tezcatlipoca and Quetzalcoatl in Creation Myths», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 30, México: UNAM-IIH, pp. 153-164.
Molina, A. de (²1977), *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, ed. facs. Estudio preliminar de M. León-Portilla, México: Porrúa.
Monjarás-Ruiz, J. (1976), «Panorama general de la guerra entre los aztecas», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 12, México: UNAM-IIH, pp. 241-264.
Monjarás-Ruiz, J. (coord.) (1987), *Mitos cosmogónicos del México indígena*, México: INAH.
Motolinia (1970), *Memoriales*, Madrid: Atlas.
Motolinia (1971), *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella,* México: UNAM-IIH.
Motolinia (1989), *El Libro perdido. Ensayo de reconstrucción de la Obra Histórica extraviada de Fray Toribio*, E. O'Gorman (ed.), México: CONACULTA.
Muñoz Camargo, D. (1980), «Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de la Nueva España e Indias del Mar Océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas, mandada hacer por la S.C.R.M. del Rey Don Felipe, Nuestro Señor», en *Relaciones geográficas del siglo XVI. Tlaxcala*, vol. 4.
Muñoz Camargo, D. (1998), *Historia de Tlaxcala* (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París), ed., paleog., introd., notas, apéndices e índices

analíticos de L. Reyes García, colaboración de J. Lira Toledo, México: CIESAS-Gobierno del Estado de Tlaxcala-UAT.

Muriá, J. M. (1973), *Sociedad prehispánica y pensamiento europeo*, México: SEP.

Muriá, J. M. (^{2}1992), «Conceptos europeos en la descripción de la sociedad nahua», en M. León-Portilla *et al.* (eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Imágenes interétnicas*, México: Siglo XXI, pp. 319-338.

Navarrete, C. y D. Heyden (1974), «La cara central de la Piedra del Sol. Una hipótesis», en *Estudios de Cultura Nahuatl*, vol. 11, México: UNAM-IIH, pp. 355-376.

Neff, F. (1994), *El rayo y el arcoiris. La fiesta indígena en la montaña de Guerrero y el oeste de Oaxaca*, México: INI-Secretaría de Desarrollo Social.

Neff, F. (2001), «La Lucerna y el Volcán Negro», en J. Broda, S. Iwaniszewski y A. Montero (coords.), 2001, pp. 353-373.

Nicholson, H. B. (1957), *Topiltzin Quetzalcoatl of Tollan: A Problem in Mesoamerican Ethnohistory*, tesis Doctoral, Cambridge, Mass.: Harvard University.

Nicholson, H. B. (1971a), «Major Sculpture in Pre-Hispanic Cenytral Mexico», en R. Wachope, G. F. Ekholm e I. Bernal (eds.), 1971, pp. 92-134.

Nicholson, H. B. (1971b), «Religion in Pre-Hispanic Central Mexico», en R. Wachope, G. F. Ekholm e I. Bernal (eds.), 1971, pp. 395-446.

Nicholson, H. B. (1978), «The Deity 9 Wind 'Ehecatl-Quetzalcoatl' in the Mixteca Pictorials»: *Journal of Latin American Lore* 4-1, pp. 61-92.

Nicholson, H. B. (1979), «Ehecatl-Quetzalcoatl vs. Topiltzin Quetzalcoatl of Tollan: A Problem in Mesoamerican Religion and History», en *Los dioses tutelares étnicos y los héroes deificados. Actes du Quarante-deuxième Congrès des Américanistes*, vol. 6, Paris: Société des Américanistes, pp. 35-47.

Nicholson, H. B. (1988), «The Iconography of the Deity Representations in Fray Benardino de Sahagún's Primeros Memoriales: Huitzilopochtli and Chalchiuhtlicue», en J. Klor de Alva, H. B. Nicholson y E. Quiñones Keber (eds.), *The Work of Bernardino de Sahagún, Pionner Ethnographer of Sixteen-Century Aztec Mexico,* Albany: Institute for Mesoamerican Studies, University of New York at Albany, pp. 229-253.

Noguez, X. *et al.* (1998), *De tlacuilos y escribanos. Estudios sobre documentos indígenas coloniales del centro de México*, Guadalajara, México: El Colegio de Michoacán-El Colegio Mexiquense.

Noguez, X. y A. López Austin (coords.) (1997), *De hombres y dioses*, México: El Colegio de Michoacán-El Colegio Mexiquense.

Nuestro maíz. Treinta monografías populares (1982), 2 vols., México: Museo de las Culturas Populares, CONAFE-SEP.

Nutini, H. (1991), «Sincretismo y aculturación en la mentalidad mágico-religiosa popular mexicana», en *L'uomo. Società, tradizione, sviluppo* II-1, pp. 85-124.

O'Gorman, E. (1998), *Cuatro historiadores de Indias. Siglo XVI*, México: Alianza.
Olivera, M. (1994), «Huémitl de mayo en Citlala, ¿ofrenda para Chicomecóatl o para la Santa Cruz?», en M. Matías Alonso (comp.), 1994, pp. 83-97.
Olivier, G. (1998), «Tepeyóllotl, 'Corazón de la Montaña' y 'Señor del eco', el dios jaguar de los antiguos mexicanos», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 28, México: UNAM-IIH, pp. 99-142.
Olivier, G. (1999), «Huehuecóyotl, Coyote Viejo, el músico transgresor. ¿Dios de los otomíes o avatar de Tezcatlipoca?», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 30, México: UNAM-IIH, pp. 113-132.
Olivier, G. (2004), *Tezcatlipoca, burlas y metamorfosis de un dios azteca*, trad. de T. Sule, México: FCE.
Olmos, A. de (2002), *Arte de la lengua mexicana*, ed. facs., ed., estudio introd., transliteración y notas de A. Hernández y M. León-Portilla, México: UNAM-IIH.
O'Mack, S. (1991), «Yacateuctli and Ehecatl-Quetzalcoatl: Earth-Divers in Aztec Central Mexico»: *Ethnohistory* (American Society for Ethnohistory) 38-1.
Orozco Gómez, F. y S. Villela Flores (2003), «Geografía sagrada en la Montaña de Guerrero», en A. M. Barabas (coord.), *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, México: INAH, pp. 125-191.
Pastrana Flores, M. (2003), «Los códices anotados de tradición náhuatl», en J. R. Romero Galván *et al.*, 2003, pp. 51-84.
Pastrana Flores, M. (2004), *Historias de la Conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*, México: UNAM-IIH.
Pasztory, E. (1983), *Aztec Art*, New York: Harry Abrams Publishers.
Piho, V. (1972), «Tlacatecutli, tlacochtecutli, tlacateccatl y tlacochcalcatl», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 10, México: UNAM-IIH, pp. 315-328.
Polaco, O. J. *et al.* (1991), *La fauna en el Templo Mayor*, México: INAH-GV.
Pomar, J. B. (1986), «Relación de la ciudad y provincia de Tetzcoco», en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México,* vol. 8, 1986, pp. 23-113.
Pomar-Zurita, A. (1941), «Relaciones de Texcoco y de la Nueva España», en *Nueva colección de documentos para la Historia de México*, vol. 2, México: Chávez Hayhoe.
Ponce de León, P. (1953), «Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad», en *Tratado de las idolatrías...,* vol. X, 1953, pp. 369-380.
Ponce de León, P. (²1973), «Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad», en A. M. Garibay K. (ed.), 1973, pp. 121-152.
Popol-Vuh. Las antiguas historias del Quiché (1964, 31.ª reimp. 2003), trad., introd. y notas de A. Recinos, México: FCE.
Poury-Toumi, S. de (1997), *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*, México: CEMCA-CONACULTA.

Preuss, K. T. (1968), *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, ed. e introd. de E. Ziehm, trad. de M. Frenk, México: INI.

Procesos de indios idólatras y hechiceros (1912), L. González Obregón (ed.), México: AGN.

Quezada, N. (1989a), *Amor y magia amorosa entre los aztecas. Supervivencias en el México colonial*, México: UNAM-IIA.

Quezada, N. (1989b), *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial*, México: UNAM-IIA.

Quezada, N. (1996), *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México colonial*, México: Plaza y Valdés.

Quilter, F. (1997), «The Narrative Approach to Moche Iconography»: *Latin American Antiquity* 8-2, pp. 113-133.

Raby, D. (1999), «Xochiquetzal en el cuicacalli. Cantos de amor y voces femeninas entre los antiguos nahuas», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 30, México: UNAM-IIH, pp. 203-230.

Relaciones geográficas del siglo XVI (1982-1988), 10 vols. Ed., pról., introd., paleog., notas e índices de R. Acuña, México: UNAM-IIA.

Reyes García, L. y D. Christensen (1990), *El anillo de Tlalocan. Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los Nawas actuales de los Estados de Veracruz y Puebla*. México: CIESAS-FCE-Estado de Puebla.

Román Berrelleza, J. A. (1990), *Sacrificio de niños en el Templo Mayor*, México: INAH.

Román Berrelleza, J. A. (1998), «Los sacrificios de niños en el Templo Mayor: un enfoque interdisciplinario»: *Arqueología Mexicana* (México: Raíces-INAH) VI-31, pp. 28-33.

Romero Galván, J. R. [s.f.], «La historia de una conciencia histórica», en A. López Austin, J. R. Romero Galván y C. Martínez Marín, *Teotihuacan*, México: El Equilibrista-Turner Libros, pp. 37-56.

Romero Galván, J. R. *et al.* (2003a), *Historiografía novohispana de tradición indígena*, México: UNAM-IIH.

Romero Galván, J. R. (2003b), *Los privilegios perdidos. Hernando Alvarado Tezozómoc, su tiempo, su nobleza y su crónica mexicana*, México: UNAM-IIH.

Rostworowski de Diez Canseco, M. (1992), *Pachacámac y el señor de los milagros. Una trayectoria milenaria*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Ruiz de Alarcón, H. (1953), «Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales de esta Nueva España, escrito en México, año de 1629», en *Tratado de las idolatrías*..., 1953, vol. XX, pp. 17-180.

Sahagún, B. de (1951), *Florentine Codex. General History of the things of New Spain. Fray Bernardino de Sahagún*, 13 vols. (The Ceremonies Translated from the Aztec into English with notes and illustrations by Arthur J. O. Anders and Charles E. Dibble in thirteen parts), Santa Fe, Nuevo México: School of American Research-The University of UTAH.

Sahagún, B. de (1958a), *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, introd., paleog., versión y notas de M. León-Portilla, México: UNAM.

Sahagún, B. de (1958b), *Veinte himnos sacros de los nahuas*, introd., paleog., trad., notas y apéndices de A. M. Garibay K., México: UNAM-IIH.
Sahagún, B. de (1969), *Augurios y abusiones*, introd., trad. y notas de A. López Austin, México: UNAM-IIH.
Sahagún, B. de (⁶1982), *Historia General de las cosas de Nueva España*, 4 vols., A. M. Garibay K. (ed.), México: Porrúa.
Sahagún, B. de (1979), *Códice Florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana,* ed. facs., 3 vols., México: SG-AGN.
Sahagún, B. de, (1.ª reimp. 1994), *Educación mexica. Antología de textos sahaguntinos*, selección, paleog., trad., notas y glosario de A. López Austin, México: UNAM-IIA.
Sahagún, B. de (1997), *Primeros memoriales*, ed. facs., paleog. y trad. al inglés de T. D. Sullivan, Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press.
Sahagún, B. de (³2000), *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 vols, introd., paleog., glosario y notas de J. García Quintana y A. López Austin, índice analítico de J. García Quintana, México: CONACULTA.
Schele, L. (1996), «The Olmec Mountain and Tree of Creation in Mesoamerican Cosmology», en *The Olmec World. Ritual and Rulership,* Princeton: The Art Museum-Princeton University, pp. 105-117.
Ségota, D. (1995), «El panteón mexica»: *Arqueología Mexicana* (México: Raíces) II-15, pp. 32-41.
Segre, E. (1990), *Metamorfosis de lo sagrado y de lo profano. Narrativa náhuatl de la Sierra Norte de Puebla*, México: INAH.
Seler, E. (1963), *Comentarios al Códice Borgia*, 2 vols. Trad. de M. Frenk, México: FCE.
Sepúlveda, M. T. (1994), «Petición de lluvias en Ostotempa», en M. Matías Alonso (comp.), 1994, pp. 67-81.
Serna, J. de la (1953), «Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas», en *Tratado de las idolatrías*..., 1953, vol. X, pp. 47-368.
Signorini, I. y A. Lupo (1989), *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Xalapa: Universidad Veracruzana.
Siméon, R. (⁶1988), *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana. Redactado según los documentos impresos y manuscritos y precedido de una introducción*, México: Siglo XXI.
Solís, F. (2000), «La Piedra del Sol»: *Arqueología Mexicana* (México: Raíces) VII-41, pp. 32-39.
Šprajc, I. (1996a), *La estrella de Quetzalcóatl. El planeta Venus en Mesoamérica*, México: Diana.
Šprajc, I. (1996b), *Venus, lluvia y maíz: simbolismo y astronomía en la cosmovisión mesoamericana*, México: INAH.
Stenzel, W. (1974), «The Military and Religious Orders of Ancient Mexico», en *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, vol. II, 2-7 de septiembre, pp. 179-187.

Taylor, G. (ed. y trad.) (2003), *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua del siglo XVII* [*ca.* 1608], vol. 1, Lima: Lluvia e Institut Français d'Études Andines.

Thompson, J. E. S. (1978), «Los señores de la noche en la documentación náhuatl y maya», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 13, México: UNAM-IIH, pp. 15-22.

Tonalámatl de Aubin (1981), Antiguo manuscrito mexicano en la Biblioteca Nacional de París (Manuscrit Mexicaniis N.º 18-19), ed. facs. Estudio introductorio de C. Aguilera, diagramas y tablas de E. Seler, México: Estado de Tlaxcala.

Torquemada, J. de (1969, 1986), *La Monarquía Indiana*, 3 vols., México: Porrúa.

Torquemada, J. de (1975-1983), *Monarquía Indiana, de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblazones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra firme*, 7 vols., M. León-Portilla *et al.* (eds.), México: UNAM-IIH.

Tovar, J. de (1972), *Manuscrit Tovar. Origines et croyances des indiens du Mexique. Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias. Tratado de los ritos y ceremonias y dioses que en su gentilidad usaban los indios de esta Nueva España*, J. Lafaye (ed.), Graz: Akademische Druck Verlagsanstalt.

Townsend, R. F. (1982), «Pyramid and Sacred Mountain», en A. F. Aveni y G. Urton (eds.), *Archaeostronomy in American Tropics*, New York: Academy of Sciences, Annals of the New York Academy of Sciences, vol. 384, pp. 37-62.

Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilicias de las razas aborígenes de México (1953), 2 vols., notas, comentarios y estudio de F. del Paso y Troncoso, México: Fuente Cultural.

Turner, V. (1975), «Mito y símbolo», en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, vol. 7, Madrid: Aguilar, pp. 150-154.

Umberger, E. (1984), «El trono de Moctezuma», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 17, México: UNAM-IIH, pp. 63-87.

Velásquez, Y. (2006), *El camino del Mictlan. Continuidad y cambio cultural en los ritos escatológicos y la cosmovisión de los nahuas de Naupan, Puebla*, México: FFyL-UNAM, Tesis de Maestría en Antropología.

Viesca Treviño, C. (1986), «Posibilidades para abordar el estudio de la medicina náhuatl», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 18, México: UNAM-IIH, pp. 295-314.

Villela, S. (2001), «El culto a los sueños en la Montaña de Guerrero», en J. Broda, S. Iwaniszewski y A. Montero (coords.), 2001, pp. 331-351.

Wachope, R., G. F. Ekholm e I. Bernal (eds.) (1971), *Handbook of Middle American Indians*, vol. 10, *Archaeology of Northern Mesoamerica*, Austin: University of Texas Press.

Weitlaner, R. J. (1994), «La ceremonia llamada 'levantar la sombra'», en M. Matías Alonso (comp.), 1994, pp. 131-152.

Westheim, P. ([3]1985), *Arte antiguo de México*, trad. de M. Frenk, México: ERA.
Zantwijk, R. van (1932), *The Aztec Arrangement. The Social History of Prehispanic Mexico*, Oklahoma: University of Oklahoma Press.
Zorita, A. de ([3]1993), *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*,
pról. y notas de J. Ramírez Cabañas, México: UNAM.
Zorita, A. de (1999), *Relación de la Nueva España*, 2 vols., E. Ruiz Medrano *et al.* (eds.), México: CONACULTA.

NOTA BIOGRÁFICA DE AUTORES

Lourdes Báez Cubero es profesora-investigadora a tiempo completo de la Subdirección de Etnografía del Museo Nacional de Antropología, del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Es maestra en Antropología Social por la ENAH y realizó estudios de doctorado en Antropología en la misma institución. Se encuentra redactando su tesis doctoral: *Saberes prácticos y actos rituales entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla*. Ha escrito el libro *El juego de las alternancias: la vida y la muerte. Rituales del ciclo vital entre los nahuas de la sierra de Puebla*, así como varios artículos, ensayos y capítulos de libros; entre otros: «Encuentros peligrosos. Contaminación y ciclo de vida entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla (México)», en la revista *Mitológicas* (Buenos Aires); «Tiempo de ruptura, tiempo de desorden: el carnaval en una comunidad nahua de la Sierra Norte de Puebla», en la revista *Dimensión Antropológica*; «Los huehues y las fuerzas del 'mal'»: Carnaval nahua poblano», en el libro *De Carnaval a Xantolo: contacto con el Inframundo*; «De los dioses a los santos. Reelaboración y refuncionalización de las creencias en un contexto nahua actual», en *Epifanías de la Etnicidad*. Es coautora del libro *Pellegrini a Guadalupe. «Non temere: io sono tua madre». Ricerca socio-religiosa* (versión italiana de *No temas: yo soy tu madre. Estudios socioantropológicos de los peregrinos a la Basílica*); «Sabiduría y vejez: los rostros del poder», en *Vivere e «curare» la vecchiaia nel mondo*; «Bibliografía comentada de la Sierra Norte de Puebla», en el libro *Las regiones indígenas en el espejo bibliográfico*; «Ciclo estacional y ritualidad entre los nahuas de la sierra norte de Puebla» y «El poder simbólico de las mujeres (las ritualistas nahuas de la Sierra Norte de Puebla)», en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los rituales agrícolas*; «El espacio sagrado de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla», en *Perspectivas Latinoamericanas*.

Juan José Batalla Rosado es doctor en Historia por la Universidad Complutense y profesor en el Departamento de Historia de América II (Antropo-

logía de América) de la Facultad de Geografía e Historia de dicha Universidad desde 1995, en el que ha sido varios años Secretario Académico. Ha impartido clases de Historia de América Prehispánica, Historia de América en la Edad Moderna, Historia de América en la Edad Contemporánea, Cultura Azteca y Etnohistoria de América en la Edad Moderna, dentro de la licenciatura en Historia, así como un curso de Códices en el Programa de Doctorado. Entre sus publicaciones destacan el estudio y edición facsímil del *Códice de Tributos de Coyoacán* (2002), el estudio que acompaña al facsímil del *Códice Tudela* (2002). Asimismo ha publicado diversos trabajos sobre el *Códice Borbónico*, la *Matrícula de Tributos*, el *Códice Mendoza*, etc. Es coautor, con José L. de Rojas, de *La religión azteca* (2008).

Raquel María Díaz Gómez es licenciada en Historia del Arte por la Universitat de les Illes Balears, en España. Realizó sus estudios de Maestría en la Universidad Nacional Autónoma de México, en el Posgrado en Estudios Mesoamericanos, donde se graduó con mención honorífica. Actualmente está finalizando sus estudios de doctorado en la misma institución, los cuales se centran en la iconografía de los guerreros mexicas y el análisis de la indumentaria y su significado social. En España ha trabajado en la prospección arquitectónica de edificios góticos, llevando a cabo el análisis, estudio y memoria de los mismos. Como historiadora del arte, ha participado en el montaje y crítica de exposiciones. Actualmente, comparte su investigación doctoral con el interés por la docencia.

Gabriel Espinosa Pineda cuenta con diversos antecedentes académicos en Ciencias Naturales, es licenciado en Historia, maestro en Historia y Etnohistoria y doctor en Antropología. Es autor de tres libros, uno de ellos de cosmovisión prehispánica; tiene más de diez artículos o capítulos de libro en publicaciones especializadas, con temas como el espacio, la fauna, la flora, la geología, la meteorología y los cuerpos de agua en la cosmovisión mesoamericana. Es también autor de decenas de trabajos en difusión de la ciencia, incluyendo guiones para vídeos científicos. En este campo se ha hecho acreedor a nueve premios nacionales y siete internacionales. Actualmente es investigador a tiempo completo en la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, miembro del Sistema Nacional de Investigadores y profesor invitado en el Doctorado en Antropología de Iberoamérica, de las Universidades de Burgos, Valladolid, León y Salamanca, así como en el curso de Posgrado «Mundo Precolombino», de la Universidad Autónoma de Barcelona.

Yólotl González Torres es doctora en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México, con estudios de Maestría en Antropología por la Escuela Nacional de Antropología y de Posgrado de la Universidad de Delhi, India. Fue directora del Centro de Estudios Asiáticos de la Universidad Iberoamericana (1960-1963), secretaria ejecutiva de la Escuela de Antropología de la Universidad Iberoamericana (1962-1963), curadora de la sección de Asia del Museo de las Culturas (1965-1972), secretaria

ejecutiva del Centro de Estudios Orientales de la UNAM (1966-1967), directora del Departamento de Etnología y Antropología Social del INAH (1977-1983), directora del Museo de El Carmen del INAH (1983-1993). Actualmente es investigadora de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH, profesora en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, miembro del SNI y presidenta de la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones A.C. Fue vicepresidenta de la International Association for the History of Religions (1995-2000) de la que actualmente es miembro del Consejo honorario vitalicio, presidenta del Comité organizador del Congreso Internacional para la Historia de las Religiones celebrado en la Ciudad de México en 1995 y miembro del Consejo Consultivo de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África. Coordinadora del Ciclo de Conferencias «El Hombre y lo Sagrado», presidenta del Comité organizador de los coloquios internacionales «Religión y Símbolo» y «Religión y Música», así como del Encuentro México-Cuba sobre Religiosidad Popular. Es autora de los libros *El culto a los astros entre los mexicas* (1976), *El sacrificio humano entre los mexicas* (1985), *Diccionario de mitología y religión mesoamericana* (1991), *Danza tu palabra, la danza de los concheros* (2006). Ha coordinado los libros *Homenaje a Isabel Kelly* (1989), *Historia de las religiones comparadas* (1998, junto con Henrik Karol), *Cosmology of the Sacred World* (1999, junto con Baidyanath Saraswati), *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana* (2001). Además ha publicado alrededor de cien artículos, incluyendo «Mesoamerica, History of study» en la *Encyclopedia of Religion*, dirigida por Mircea Eliade en 1987 y en su segunda edición de 2005 dirigida por Lindsay Jones.

Silvia Limón Olvera es licenciada en Estudios Latinoamericanos por la UNAM, tiene Estudios de Maestría en Etnohistoria en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y es doctora en Antropología por la UNAM. Su tesis doctoral *El simbolismo del fuego entre los nahuas* obtuvo en 1997 una Mención Honorífica en el Premio Fray Bernardino de Sahagún que otorga el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Es investigadora titular a tiempo completo en el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos de la UNAM y profesora de la Facultad de Filosofía y Letras y del Centro de Enseñanza para Extranjeros de la UNAM, donde actualmente imparte los cursos «Historia del Arte Latinoamericano (Época prehispánica)» e «Historia de la Cultura Náhuatl». Su área de interés es el campo de las religiones prehispánicas de México y del Área Andina. Entre sus publicaciones figuran los libros *Las cuevas y el mito de origen. Los casos inca y mexica* (1990) y *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas* (2001). Ha escrito también diversos artículos que han sido publicados en revistas nacionales y extranjeras, como «Ataque a indios idólatras: su sentido político» (1991), «La sacralidad en la agricultura. Ritos en México ayer y hoy» (2000), «Espacios simbólicos en las religiones inca y mexica» (2005) y «El dios del fuego y la regeneración del mundo» (2001); este último artículo fue distinguido por el Comité Mexicano de Ciencias

Históricas como el mejor artículo sobre la época prehispánica en 2001. Ha participado como ponente en diversos congresos y eventos académicos nacionales e internacionales y ha impartido cursos diplomados organizados por diversas instituciones.

Alfredo López Austin nació en Ciudad Juárez, Chihuahua. Es licenciado en Derecho y licenciado, maestro y doctor en Historia por la UNAM. Actualmente ocupa el Nivel III en el Sistema Nacional de Investigadores. Es investigador emérito del Instituto de Investigaciones Antropológicas (UNAM) y, como profesor de Licenciatura y Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras (UNAM), ha formado a diversas generaciones. Entre su prolífica obra se encuentran los libros *Hombre-dios* (1973), *Cuerpo humano e ideología* (1980), *Los mitos del tlacuache* (1990), *El conejo en la cara de la Luna* (1994), *Tamoanchan y Tlalocan* (1994) y *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana* (1998). En coautoría con Leonardo López Luján ha escrito *El pasado indígena* (1996) y *Mito y realidad de Zuyuá* (1999). Además, es autor de una gran cantidad de artículos y capítulos de libros entre los que pueden citarse «Algunas ideas acerca del tiempo mítico entre los antiguos nahuas» (1975), «El dios enmascarado del fuego» (1985), «El texto sahaguntino sobre los mexicas» (1985), «La cosmovisión mesoamericana» (1996), «Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana» (1997) y «Cuando Cristo andaba de milagros. La innovación del mito colonial» (1997), entre muchos otros.

Andrés Medina Hernández es actualmente investigador a tiempo completo, titular, en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Etnólogo por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, maestro en Ciencias Antropológicas y doctor en Antropología por la UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores y de la Academia Mexicana de Ciencias. Profesor en el Posgrado de Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Ha impartido cursos en licenciatura y en maestría en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en la Licenciatura de Educación Indígena de la Universidad Pedagógica Nacional, en la Facultad de Antropología de la Universidad de Yucatán, en la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana y en el Instituto Chiapaneco de Cultura. Ha dirigido numerosas tesis de licenciatura, de maestría y de doctorado. Entre sus publicaciones más recientes se hallan: *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana* (2000), «Los rituales de la memoria negada: los carnavales de la Ciudad de México» (2003), «Veinte años de Antropología mexicana. La configuración de una Antropología del Sur» (2004), «Ciclos festivos y rituales en los pueblos originarios de la Ciudad de México. Las comunidades de Tláhuac» (2004), «Una mirada etnográfica a la Fiesta de los Muertos en la Ciudad de México» (2004).

Miguel Pastrana Flores es licenciado en Historia y doctor en Historia de México por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Es investigador Titular A en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM e

investigador nacional nivel I del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT. Es miembro del Comité Académico de la Maestría en Historia de la Universidad Autónoma de Tamaulipas. Actualmente es profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Entre sus publicaciones pueden citarse los libros *Arte tarasco*, *Historias de la Conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl* y *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio de calpulli entre los antiguos nahuas*, así como los artículos «Los presagios de la conquista como forma de conciencia histórica» y «Los códice anotados de tradición náhuatl». Sus intereses profesionales giran en torno a la historia antigua de México y a la historiografía de tradición indígena.

José Luis de Rojas es doctor en Historia de América por la Universidad Complutense y profesor en el Departamento de Historia de América II (Antropología de América) de la Facultad de Geografía e Historia de dicha Universidad desde 1987, en el que ha sido varios años secretario académico y director desde 1999 a 2005. Ha impartido clases de Historia de América en la Edad Moderna, Cultura Azteca y Etnohistoria de América en la Edad Moderna, Etnología de América del Sur y Culturas Indígenas de América: Modelos de Análisis dentro de la licenciatura en Historia, así como cursos sobre el Tributo Indígena en la Nueva España, Élites Indígenas en la Nueva España y El Imperio Azteca: Historia de una Idea en el Programa de Doctorado. Entre sus publicaciones figuran *México-Tenochtitlan. Economía y sociedad en el siglo XVI* (1986), *A cada uno lo suyo: el tributo indígena en la Nueva España* (1993), *La información de 1554 sobre los tributos que los indios pagaban a Moctezuma* (1997), *La moneda indígena y sus usos en la Nueva España en el siglo XVI* (1998) y numerosos artículos sobre organización política y social indígena del centro de México antes y después de la llegada de los españoles. También es coautor, con Juan L. Batalla, de *La religión azteca* (2008).

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE TOPONÍMICO

ÍNDICE ANÁLITICO

ÍNDICE GENERAL



Esta obra ha sido publicada con una subvención de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Cultura para su préstamo público en Bibliotecas Públicas, de acuerdo con lo previsto en el artículo 37.2 de la Ley de Propiedad Intelectual